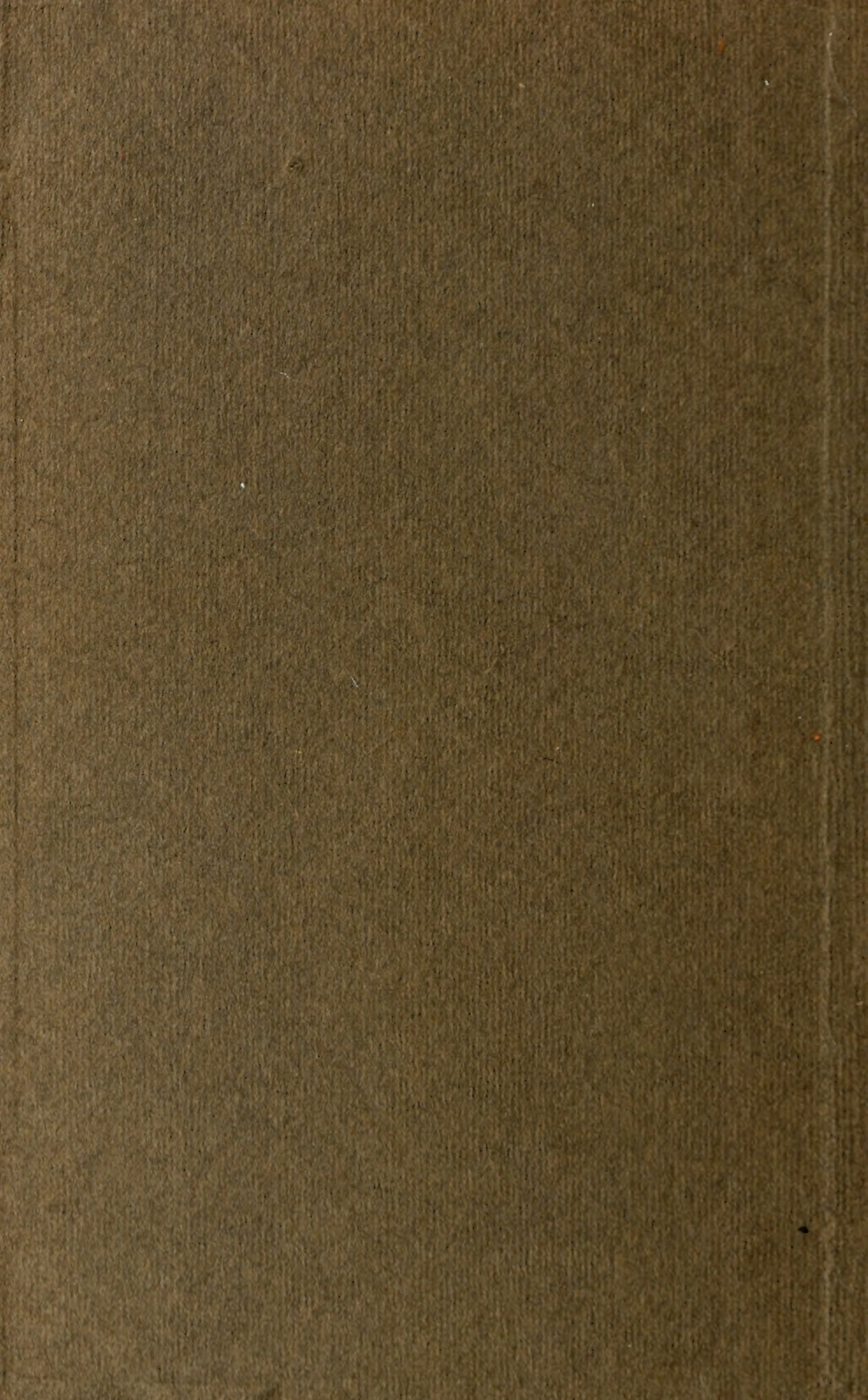
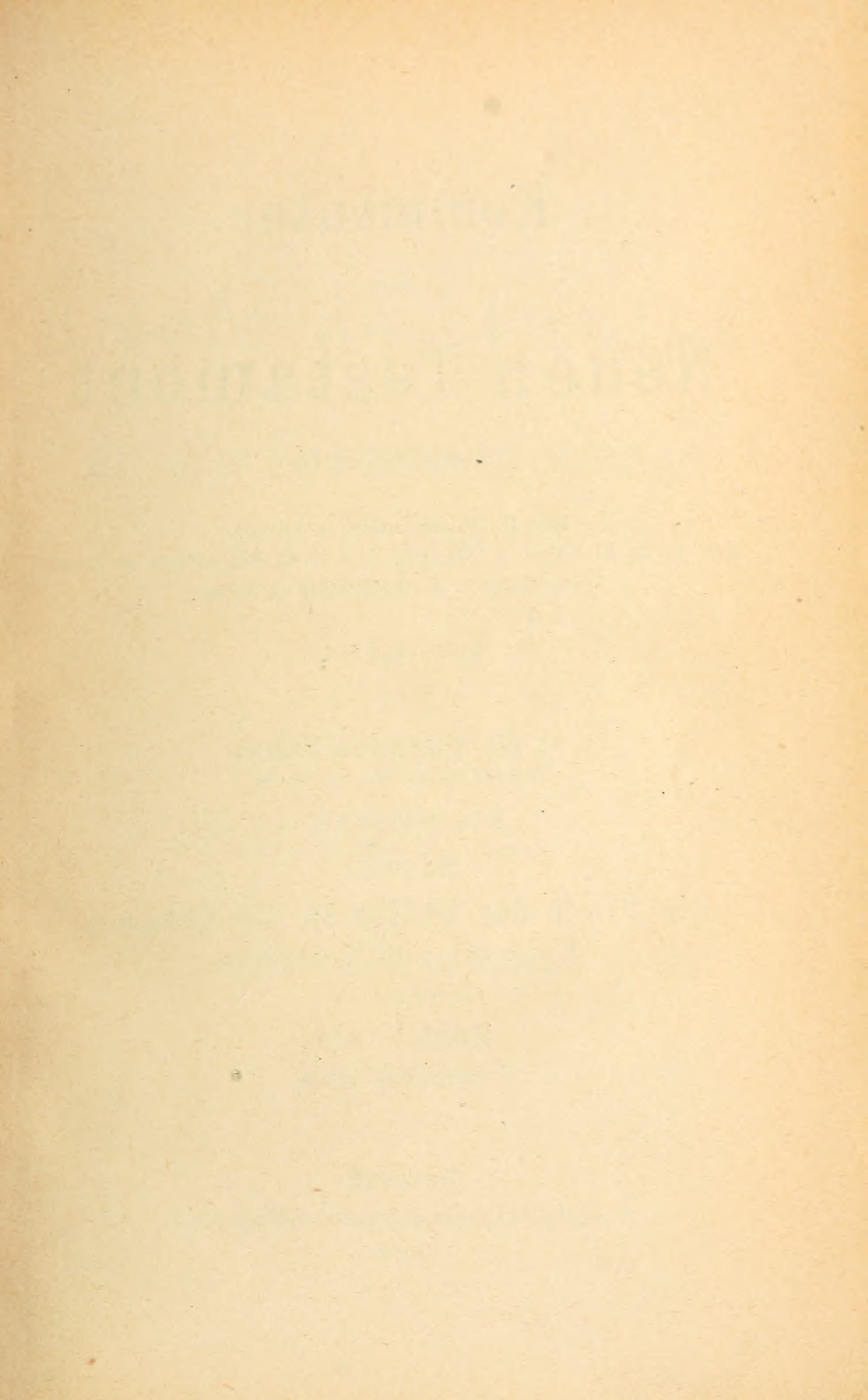










Kommentar

zum

Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **Ph. Bachmann** in Erlangen,
Prof. D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen, Prof. D. **E. Riggenbach** in Basel,
Hauptpastor D. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben

von

D. Dr. Theodor Zahn,
Professor der Theologie in Erlangen.

Band X:

Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon

ausgelegt von

Paul Ewald.

2. verbesserte Auflage.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1910.

Die

Briefe des Paulus

an die Epheser, Kolosser und Philemon

ausgelegt

von

D. Paul Ewald,
o. Professor der Theologie in Erlangen.

Zweite verbesserte Auflage.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1910.

Printed in Germany

Einleitung.

1. In fünf unter Pauli Namen dem ntl Kanon einverleibten Briefen bezeichnet sich der Schreibende als *δέσμιος* oder redet von seinen *δεσμοί* und zwar in einer Weise, die nicht bloß an eine vorübergehende Verhaftung denken läßt, nämlich Eph 3, 1; 4, 1; Phl 1, 7. 13. 14. 17; Kl 4, 18; Phlm 1. 9. 10. 13; 2 Tm 1, 8; 2, 9. Man hat versucht demgemäß alle fünf Briefe derselben Gefangenschaft des Ap zuzuweisen. Daß dies betr. 2 Tm unzulässig ist, muß — soweit überhaupt ein erneuter Beweis dafür nötig erscheint — dem die Pastoralbriefe behandelnden Bande dieses Kommentars darzutun überlassen bleiben. Aber auch Phl setzt, wenn schon nicht wie 2 Tm eine andere Gefangenschaft, so doch wesentlich andere Verhältnisse gegenüber Eph, Kl, Phlm voraus. Und zwar ist er, wenn die letzteren überhaupt als paulinisch anerkannt werden, später als diese zu legen, wofür gleichfalls auf den betr. Band dieses Kommentars verwiesen werden darf (vgl. für beides auch Zahn, Einl). Dagegen sind Eph, Kl und Phlm, die Echtheit angenommen, wirklich aufs engste zusammengehörig. Allerdings bietet Eph nur e i n ganz zweifelloses geschichtliches Datum, das ist die Sendung des Tychicus an die Leser (6, 21 f.), und eine solche wird auch 2 Tm 4, 12 erwähnt, so daß man versucht sein könnte, wenn nicht 2 Tm in die Nähe der drei Briefe, so doch Eph in die Nähe von 2 Tm zu rücken. Doch zeigt Eph 6, 19 f., man mag im einzelnen erklären, wie man wolle, daß dabei sofort wieder ein erheblicher Abstand von 2 Tm konstatiert werden müßte, insofern der Ap hier nicht mehr wie dort an eine weitere Wirksamkeit denkt, sondern sein Ende unmittelbar bevorstehend erwartet (4, 6 u. ö.). Dagegen stimmt Eph 6, 19 f. ebensosehr mit Kl 4, 3, wie Eph 6, 21 f. mit Kl 4, 7 f. Und da beide Briefe außerdem nach Inhalt und Form eine beispiellose Verwandtschaft zeigen, so kann keine Rede davon sein, sie so auseinanderzureißen, daß Eph mit 2 Tm statt mit Kl verknüpft würde. Nicht minder aber gehören Kl und Phlm

eng zusammen. Wird Kl 4, 9 ein Onesimus als Begleiter des nach Kolossä gesandten Tychicus erwähnt, so ist derselbe nach Phlm Gegenstand dieses Briefchens. Außerdem sind der Name des Timotheus als Mitverfasser und bis auf einen die Namen der Grüßenden beiden Briefen gemeinsam (Kl 4, 10f.; Phlm 23f.). Ergibt sich daraus noch nicht, daß wirklich alle drei Briefe ganz gleichzeitig verfaßt und abgesandt sein müssen, so stehen sie doch jedenfalls einander zeitlich näher als irgend welche der sonst uns erhaltenen Paulusbriefe. — Es erhebt sich die Frage nach Abfassungszeit und -ort.

2. Da der Ap, wie bemerkt, sich in den drei Briefen als Gefangenen und zwar offenbar nicht nur in vorübergehender Verhaftung befindlich bezeichnet, die sogen. zweite Gefangenschaft aber, der 2 Tm zuzuschreiben sein wird, schon um deswillen (vgl. oben) nicht in Betracht kommt, hat man mit Recht ganz allgemein die fünfjährige cäsareensisch-römische Gefangenschaft als vorausgesetzte Abfassungszeit angenommen. Alle alten Ausleger und die Mehrzahl der neueren entscheiden sich dabei für die römischen Jahre. Doch fehlt es auch nicht an Vertretern der anderen Alternative, daß die Briefe im Kerker von Cäsarea entstanden seien.[1]) Argumente wie die, daß die Nichterwähnung des Onesimus in Eph voraussetze, dieser werde zuerst mit Tychicus nach dem Cäsarea näher gelegenen Kolossä gelangen und dort bleiben, oder, daß das *καὶ ὑμεῖς* Eph 6, 22 besage, daß Tychicus den gleichen Auftrag vorher in Kolossä ausrichten sollte, so daß auch hier die Reiseroute als von Ost nach West gehend zu denken sei, sind freilich meist aufgegeben. Sie rechnen, von anderem abgesehen, mit der, wie sich zeigen wird, unhaltbaren ephesinischen Adresse des Eph. Auch daß Onesimus wahrscheinlicher nach dem näheren Cäsarea als nach Rom geflohen sei, so daß auch seine Rücksendung (Phlm 10ff.) von dort her geschehe, wird, wenn schon das Gegenteil ohne genauere Kenntnis der Situation schwerlich dargetan werden kann, kaum mehr ernstlich geltend gemacht. Denn wenn man auch sagen mag, daß an und für sich ein entflohener Sklave am ehesten in der Masse des römischen Pöbels unterzutauchen hoffen konnte, so wäre es doch denkbar, daß der hier in Frage stehende Sklave Onesimus vielleicht gerade, weil er wußte, der ihm als wohlwollend bekannte Freund seines Herrn sei in Cäsarea zu finden, in Hoffnung auf Fürsprache bei diesem Zuflucht suchte (vgl. schon Beng. zu v. 11). Hier steht also Möglichkeit gegen Möglichkeit. — Dagegen hat unter den Neueren Weiß (Einl § 24, 2) wieder ein-

[1]) Als ersten Vertreter dieser Ansicht pflegt man D. Schulz zu nennen (in Stud. u. Krit. 1829 S. 612ff.). Mit der Möglichkeit scheint mir schon Beza zu rechnen, wenn er bemerkt: „potest etiam aliunde scripta videri, quum diuturna fuerit Pauli captivitas“.

mal entscheidenden Nachdruck auf Phlm 22 gelegt, wonach der Ap nach seiner erhofften Befreiung nach Kolossä zu reisen beabsichtige, während er, als er in Rom Phl 2, 24 schrieb, einen Besuch Macedoniens in Aussicht stelle. Und anderseits hat Haupt (S. 70 ff.) durch Einführung einer ihn entscheidend dünkenden psychologischen Argumentation, wonach die Eigenart des Kl und Eph sich nur erkläre, wenn die Briefe aus der erzwungenen Muße in Cäsarea stammen, die Streitfrage zugunsten Cäsareas zu erledigen versucht. Ja er macht seine Anerkennung der Echtheit der Briefe direkt von dieser Datierung abhängig.

Doch um zunächst dies zu berücksichtigen, so ergäbe sich selbst für den Fall, daß Pl nachweisbar erst und gerade nur in Cäsarea jene Bereicherung und Vertiefung seiner Gedankenwelt vollzogen haben könne, die Hpt als charakteristisch für die Briefe darlegt, daraus noch keineswegs, daß letztere nicht in der daraufolgenden römischen Zeit entstanden sein könnten. Es werden doch die neugewonnenen Gedanken den Ap auch auf seine Reise und in seinen römischen Aufenthalt begleitet und es wird dort nicht an stillen Stunden gefehlt haben, in denen sie den insbesondere in Eph vorliegenden großzügigen Ausdruck finden konnten. Auch der Hinweis Hpts auf den Phl, in dem die von ihm beschriebene Eigenart von Eph und Kl wieder verschwunden sei, und der Versuch dies daraus zu erklären, daß Pl hier wieder inmitten einer Gemeinde, inmitten seiner gewohnten Tätigkeit stehe, womit die alte Form wie der alte Inhalt wieder da sei (S. 81), erledigt dies schwerlich. Nicht die andere Situation des Ap, sondern die andere Aufgabe des Phl, sowie das andere Verhältnis Pli zur philippensischen Gemeinde bedingte den anderen Inhalt und Ton des Phl, der übrigens nicht ohne gewisse Nachklänge besonders an Kl ist (vgl. unten). So beachtenswert darum auch die psychologische Analyse Haupts nach anderer Richtung erscheinen mag, so kann sie über die Streitfrage: ob Cäsarea, ob Rom? nicht entscheiden.

Was aber gar das Argument von Weiß anlangt, so ist dasselbe nicht nur gerade von seinem Mitarbeiter am krit.-exeget. Kommentar Hpt als „ganz unbrauchbar“ charakterisiert worden (S. 4, A 2), sondern es wird dies Urteil von der Mehrzahl der Kritiker geteilt. Ja man wird weitergehen müssen und nicht nur, wie Hpt. den häufigen Wechsel in Pli Reiseplänen betonen, womit nur gerechtfertigt wäre, daß dieser zur Zeit des Phl seine Absicht geändert oder modifiziert haben könne, sondern man wird sagen müssen, daß gerade in Cäsarea, von wo des Ap Verlangen dringend nach Rom weisen mußte (vgl. Rm 15, 28) und obendrein, wie Weiß annimmt, in relativ früher Zeit dieser Gefangenschaft ein Besuch Kolossäs schwerlich in Pl nächsten Plänen Platz gehabt

haben wird, um so weniger, als ein solcher kaum hätte zur Ausführung kommen können, ohne daß der Ap auch andere auf dem Wege nach und von Kolossä gelegene Gemeinden begrüßt und damit den Besuch Roms weit hinausgeschoben hätte. Die Bemerkung, daß Pl in Rom „im Laufe eines geordneten Prozeßverfahrens ohnehin nie mit solcher Bestimmtheit auf seine Freilassung rechnen konnte“, wie es die in Phlm ausgedrückte Absicht, „unmittelbar nach Phrygien gehen zu wollen“, und „die Art, wie er sich in Kolossä bereits Quartier bestellt“, erkennen lassen sollen, bedarf keiner langen Widerlegung. Abgesehen davon, daß damit jene „Quartierbestellung“ in das Licht der Vorausbestellung eines Zimmers in einem modernen Hotel zu rücken droht (vgl. dagegen die Auslegung), so ist doch klar, daß, wenn überhaupt ein „bestimmtes Rechnen“ in Frage kommt, dies gegenüber der Willkür des tyrannischen Machthabers in Cäsarea weniger am Platze erscheint, als gegenüber dem geordneten Gerichtsverfahren in Rom, wie denn in der Tat Pl auch zur Zeit des Phl, sei es noch immer, sei es aufs neue, sich mit solcher Hoffnung trug (2, 24).[1]

Hinzu tritt, was die Briefe über des Ap dermalige Lage aussagen. Zunächst kommen da die Namen der Männer in Betracht, die seine Umgebung bilden, bzw. die Art, wie ihrer gedacht wird. Sie können freilich an sich allesamt sowohl in Cäsarea als in Rom in Pli Nähe gewesen sein. Daß im Phl allein Timotheus wiederkehrt, ist als Argument gegen Rom wohl allgemein aufgegeben, wo doch nicht nur mindestens ein Jahr zwischeninneliegt, sondern auch Phl überhaupt keine Einzelgrüße bietet (vgl. dagegen 4, 21). Wohl aber erschiene es bei Abfassung in Cäsarea auffällig, daß nur zwei aus des Ap Umgebung aus der Beschneidung stammen (Kl 4, 11). Der Einrede, daß Pli Verhaftung die Judenchristen zur Zurückhaltung veranlaßt habe, hat mit Recht Zahn (S. 315) die Frage entgegengestellt, ob man dies wirklich von Männern glauben könne, wie jener Evangelist Philippus, bei dem Pl nicht lange vorher zu Gaste war (AG 21, 8 ff.). Wichtiger noch erscheint, daß jene Männer der Umgebung Pli und insbesondere die zwei obengenannten als *συνεργοί* und zwar offenbar als damals tätige

---

[1]) Zu weit geht freilich nach der anderen Seite Zahn (Einl I³, 316), wenn er die Hoffnung auf Haftentlassung (Phlm 22) in Cäsarea, wenigstens so lange Felix dort residierte, für ausgeschlossen hält. Stellte sich dieser so, daß Lc meint, es sei die Freilassung des Ap eigentlich nur von einem Lösegeld abhängig gewesen (AG 24, 26), und ließ er sich öfter auf Gespräche wie das AG 24, 24 f. erwähnte ein, so war solche Hoffnung sehr wohl möglich. Ja für den, der AG 23, 11 für geschichtlich hält, ist es kaum denkbar, daß Pl seine Freilassung in Cäsarea nicht erwartet haben sollte. Daß jene Zusage sich so erfüllen würde, wie es nachher geschah, wird dem Ap zunächst ganz fern gelegen haben. Daneben bleibt aber das oben im Text Bemerkte in Kraft.

συνεργοί des Pl bezeichnet werden (Phlm 23; Kl 4, 10 ff.). Hiernach muß der Ap selbst damals in der Lage gewesen sein, eine Wirksamkeit zu entfalten. Dies ist angesichts des Berichts der AG für Cäsarea kaum glaublich (vgl. AG 24, 23 mit 28, 30 f.).

Doch man meint nun in zwei unter sich verwandten Stellen, nämlich Eph 6, 19 f. und Kl 4, 3 f., einen zwiefachen Hinweis gerade auf die in AG geschilderte cäsareensische Situation zu finden.

Die zweite Stelle ist freilich leider recht schwierig, so daß man an eine Textverderbnis denken könnte. Der Ap heißt die Leser bitten, „daß Gott uns aufschließe eine Tür des Worts, zu reden das Geheimnis des Christus, um des willen ich auch gebunden bin, daß ich es kund mache, wie ich reden muß". Die Stärke der diese Worte für Cäsarea geltend machenden Erklärung liegt in dem einfachen Infin. *λαλῆσαι* nach *ἵνα ὁ θ. ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τ. λόγου.* Es scheint danach mit den Worten gemeint zu sein, daß dem Ap und den Seinen (*ἡμῖν*) eine Möglichkeit zum Reden, eine Tür, dadurch das Wort hinauskönne, gegeben werden möge, so daß man ihn zur Zeit als verhindert am Reden zu denken hätte. Aber abgesehen davon, daß v. 10 ff. von Mitarbeitern die Rede ist, die an dem Eingeschlossensein des Ap nicht teilnahmen (über *συναιχμάλωτος* v. 10 vgl. d. Komm.), so daß man *ἐμοί* oder *καὶ ἐμοί* statt *ἡμῖν* erwarten müßte, zeigen 1 Kr 16, 9 und 2 Kr 2, 12, daß dem Ap das Bild von der geöffneten Tür vielmehr in dem Sinne geläufig war, daß er an eine dem Worte offenstehende Pforte bei den Hörenden denkt. Der Ap wünscht also nicht Gelegenheit zum Predigen, sondern Erfolg für seine Predigt (vgl. 2 Th 3, 1). Und daran ändert nichts das *λαλῆσαι κτλ.*, insofern dies bei jener Deutung überhaupt nicht ohne Subjekt stehen würde (*λαλῆσαι ἡμᾶς* oder *ἐμέ* oder besser noch: *εἰς τὸ λαλ. ἡμᾶς*). Vielmehr wird man es selbständig neben das erste Objekt tretend zu denken haben, so daß es abhängig erscheint von einem in dem *ἀνοίξῃ* beschlossenen *δῷ*: „betend betreffs unser, daß Gott uns eröffne eine Tür des Worts (= für das Wort), ein reden (= zu reden) das Geheimnis etc. (= daß er uns beides verleihe)". Dabei wird jedoch das *λαλῆσαι* nicht absolut stehen, sondern, wie schon Beng. sah, ergänzt werden müssen durch das auch dem Laut nach darauf zurückweisende *ὡς δεῖ με λαλῆσαι* am Schluß, während *δι' ὃ καὶ δέδεμαι, ἵνα φανερώσω αὐτό* eine Parenthese bildet: „betend betreffs unser, daß Gott uns eröffne eine Tür für das Wort, ein reden das Geheimnis des Christus — zu dessen Kundmachung ich auch gefesselt bin — so wie ich's reden muß".[1] Das paßt aber dann eben

[1]) Das *με* statt *ἡμᾶς* am Schluß verbietet diese Verbindung nicht. Wohl hätte Pl schreiben können: „so wie wir's reden müssen". Doch

nicht für eine Situation wie die cäsareensische, sondern für eine solche, wie die römische, wo Pl, wenigstens in seinem *μίσϑωμα*, ungehindert war, das Evangelium zu verkünden (vgl. AG 28, 30 f.). Und dies findet seine Bestätigung in Eph 6, 19 f. Zwar hat man auch hier gemeint, daß der Ap das Verlangen nach Gelegenheit zum Reden zum Ausdruck bringen wolle, indem man *λόγος* im Sinne von possibilitas loquendi nimmt und den Infin. *γνωρίσαι* dies dann gewissermaßen weiterführen läßt: „daß mir gegeben werde Rede (= daß ich zum reden Raum gewinne), kund zu tun (= so daß ich kundtun möge)“. Die mit *ἐν* eingeführten Näherbestimmungen würden dabei, sei es indem sie parallel oder voneinander abhängig gedacht werden, zu *γνωρίσαι* gehören. Aber man übersieht, daß die Ausdrucksweise auf diese Art entweder unnötig breit erschiene, insofern *λόγος* völlig überflüssig wäre, oder aber, wenn doch eine derartige Wendung dem Ap erwünscht dünkte, unerlaubt konzis, indem das bloße *λόγος* schwerlich so ohne weiteres im Sinne von possibilitas loquendi gedacht sein könnte (vgl. dagegen die in Kl angeblich verwendete Vorstellung von einer Tür für das Ausgehen des Worts). Auch würde das *μου* bei der ersten Näherbestimmung überflüssig und statt des bloßen Infin. sollte man auch hier wie Kl 4, 3 ein *με* erwarten oder besser noch die Anknüpfung mit *ἵνα*: „auf daß ich in freudigem Auftun des Mundes kundmachen möge!“ Alle diese Bedenken verschwinden, wenn man *λόγος* statt als possibilitas loquendi als „sermo“ faßt und nun entweder den Ap den Wunsch äußern läßt: daß ihm Rede, d. h. das rechte Wort gegeben werde beim Auftun seines Mundes zu freudigem Kundmachen, oder: daß ihm Rede gegeben werde in Gestalt freudigen Auftuns seines Mundes zum Kundmachen etc.[1]) Wiederum also liegt nicht die Anschauung zugrunde, daß der Ap zur Zeit an der Verkündigung des Ev verhindert, sondern daß er evangelisatorisch tätig zu sein gerade in der Lage ist, wenn auch nach AG 28, 30 f. nur innerhalb der Wände seiner Mietswohnung und vor den Ohren der ihn Auf-

---

erklärt sich der Übergang in den Singular aus dem Bewußtsein, daß zunächst ihm persönlich das *δεῖ* obliegt, während die *συνεργοί* daran nur eben als *συνεργοί* partizipieren: „daß wir reden das Geheimnis des Chr. — so wie es mir (für mich zunächst und damit für die Meinen) obliegt“ (vgl. auch Eph 6, 20, das möglicherweise (vgl. unten) nachklingt).

[1]) Über das weitere vgl. den Komm. z. Stelle. Es ist bemerkenswert, daß auch Hpt die oben abgewiesene Auslegung nicht sowohl aus dem Wortlaut als vielmehr daraus begründet, daß Pl 3, 4 ff. betone, daß ihm das Geheimnis des Ev offenbart sei, und daß die Kl-Parallele für seine Auffassung spreche. Letzteres ist durch die obigen Bemerkungen zu Kl 4, 3 f erledigt. Ersteres aber hat mit dem angegebenen Verständnis unserer Stelle nichts zu tun; denn Pl bittet nicht, daß ihm Offenbarung gegeben werde, sondern die rechte Weise das ihm offenbar Gewordene kund zu tun.

suchenden; eine Situation, die es aber um ihrer Absonderlichkeit willen gerade recht begreiflich macht, daß er so besonders dem Verlangen Ausdruck gibt, es möge ihm das rechte Wort zu freudiger Verkündigung gegeben werden, und (so wenigstens in Kl) er möge eine offene Tür bei den Hörern seiner Predigt finden.

Es darf somit als allseitig wohlbegründet gelten, wenn die Majorität der Forscher sich für die Abfassung der Briefe in Rom entschieden hat.

3. Ungleich belangreicher für die Auslegung ist die Frage nach Anlaß und Absichten, denen die Briefe ihre Entstehung verdanken.

Sehr klar liegen die Dinge betreffs Phlm. Unter den bei Pl in dessen römischer Mietwohnung Aus- und Eingehenden hatte sich auch ein entlaufener Sklave Onesimus aus Kolossä (Kl 4, 9) eingestellt. Vielleicht daß ihn ein kolossensischer Bekannter eingeführt hat. Man könnte an Epaphras denken, der wohl schon einige Zeit in Rom war. Es bleibt auch für Rom dabei wahrscheinlich, daß Onesimus seitens des Ap, den er etwa früher als Freund seines Herrn kennen gelernt hatte, erfolgreiche Fürsprache zu finden gehofft hat. Denn daß Pl zu Philemon und dessen Hause in freundschaftlichen Beziehungen stand, zeigt Phlm 1 so wie der ganze Brief. Allerdings kann die Bekanntschaft nicht in Kolossä angeknüpft sein, da Pl dort noch nicht gewesen war (Kl 1, 3 ff.; 2, 1). Doch folgt daraus nicht, daß Philemons Haus gar nicht in Kolossä gestanden habe. Die Herkunft des Sklaven Onesimus aus Kolossä (Kl 4, 9) würde, wie man bemerkt hat, schwerlich erwähnt sein, wenn dieser nur zufällig dort geboren wäre. Und der Archippus Phlm 1 muß natürlich identifiziert werden mit dem Manne gleichen Namens Kl 4, 17. Dieser aber ist offenbar in Kolossä zu suchen. Da man weiter die Apphia und den Archippus (Phlm 1) als Familienglieder des Phlm wird ansehen dürfen, wird die Berührung des Ap mit Phlm kaum gelegentlich einer Reise des letzteren, etwa als Pl in Ephesus war, stattgefunden haben; sondern wahrscheinlich hatte Phlm vor Jahren eine Zeitlang in Ephesus gewohnt, wie wir ähnlichen Domizilwechsel bei Aquila und Priscilla kennen. Es war nun dem Ap gelungen, den aus Kolossä entlaufenen Onesimus für Christum zu gewinnen (Phlm 10). Am liebsten hätte er ihn, der ihm augenscheinlich besonders sympathisch war (10 ff.), ganz in seinem Dienst behalten, und es wäre dies auch dem Phlm, der als Haus- und Sklavenbesitzer ein vermöglicher Mann war, kaum zuviel zugemutet gewesen. Doch verschmäht es Pl, des Phlm Dankespflicht zu seinen Gunsten in Anspruch zu nehmen, vielmehr sendet er den Onesimus — gewiß sobald sich Gelegenheit bot — zurück und appelliert lediglich in dessen Interesse an des Phlm Dankbarkeit und Liebe. Was One-

simus sich hatte zuschulden kommen lassen, wird nicht gesagt. Angesichts der hypothetischen Form von v. 18 könnte man daran denken, daß er einen geschäftlichen Auftrag, etwa nach auswärts, nicht ausgeführt, sondern statt dessen die Entfernung von Hause benutzt hatte, sich aus dem Staube zu machen. Gelegenheit zur Rücksendung aber bot sich dadurch, daß ein zweiter, Tychicus, in des Pl Auftrag nach Asien und speziell nach Kolossä reisen sollte. Unter seinem Schutz mochte Onesimus, ohne Gefahr von den fugitivarii besorgen zu müssen, nach Kolossä zurückkehren, während das feinsinnig-liebenswürdige Empfehlungsbriefchen ihm einen wohlwollenden Empfang im Hause seines Herrn sichern sollte. Letzteres war natürlich auch dann nicht überflüssig, wenn man annimmt, daß Onesimus wirklich erst in der Begleitung des Tychicus in Kolossä eintreffen werde, statt, wie man gemeint hat, etwa von Ephesus aus direkt und allein hineilen zu sollen, während Tychicus zunächst noch andere Aufträge zu erledigen hatte. Es ist dies darum unwahrscheinlich, weil gerade je näher der Heimat die Reise für Onesimus bedenklicher werden mußte. Das rein private Empfehlungsbriefchen eines Dritten hätte ihn kaum als schützende Legitimation gegen unsanfte Berührungen mit der Polizei gesichert. Doch darüber ist noch zu reden. Jedenfalls fügt sich hier alles aufs beste.

Auch der Kl bereitet, abgesehen von der genaueren Charakterisierung der „Irrlehrer", keine Schwierigkeiten. Es handelt sich bei den Adressaten um eine ohne des Ap direktes Zutun entstandene, wesentlich heidenchristliche Gemeinde (1, 27), als deren Gründer ein Kolosser, Epaphras, genannt wird (1, 7), der gegenwärtig beim Ap weilt (4, 12). Da er von Pl als zu seinem Kreise gehörig betrachtet wird (1, 7; Phlm 23), so werden wir annehmen dürfen, daß er in Ephesus mit ihm zusammen gewesen. Wann er seine Missionstätigkeit in Kolossä und von da wohl auch in den Nachbarstädten Laodicea und Hierapolis begonnen, läßt sich nicht sicher sagen. Da Pl trotz der leichten Erreichbarkeit dieser Stadte von Ephesus aus nicht hingekommen ist (2, 1), was, wenn dort schon Gemeinden entstanden waren, auffallen müßte, ist es wahrscheinlich erst kurz vor oder besser erst nach der Abreise des Ap von Ephesus geschehen. Auch nach Kl 1, 7 darf man sich — wenigstens die LA *ὑμὲρ ἡμῶν* vorausgesetzt — vorstellen, daß Epaphras in die Fortführung des von Ephesus aus betriebenen Werkes Pli einzutreten sich bewußt sein durfte, indem er sich nach seiner Heimatstadt wandte und damit auf ein Missionsfeld, das jener, im Gebiet von Ephesus reich beschäftigt (1 Kr 16, 8), bis dahin hatte unbestellt lassen müssen.[1]) Pl hat nun mehrfach gute Kunde von

[1]) Über die Lage und die Verhältnisse der genannten drei phrygischen

dem Erfolg seines „Vertreters" empfangen (1, 4; 2, 5), und auch gelegentlich in direktem Verkehr mit der kolossensischen Gemeinde gestanden (4, 10). Was den Epaphras jetzt bewogen hatte, Phrygien zu verlassen, wird nicht gesagt. Man setzt meist voraus, daß die den Anlaß des Kl bildenden Umstände ihn zum Apostel trieben. Doch reichen die gelegentlichen empfehlenden Worte zu seinen Gunsten (1, 7f.; 2, 6; 4, 12f.) nicht aus, dies zu beweisen. Man kann gerade so gut annehmen, daß Epaphras erst nach seiner Abreise von den die Leser verwirrenden Persönlichkeiten abfällig kritisiert worden ist, sofern dies überhaupt aus jenen Stellen sich ergibt (vgl. unten). Dagegen erweckt der Wortlaut von 4, 12f. eher die Vorstellung, daß er damals schon eine Weile bei Pl war, während dieser nach Empfang der dem Brief zugrunde liegenden Nachrichten gewiß baldmöglichst zur Feder griff. So wird es nicht unwahrscheinlich, daß Epaphras aus anderen, uns unbekannten Gründen nach Rom kam und daß die Nachrichten, die den Brief veranlaßt haben, durch anderer Mund an den Apostel gelangten.

Welcher Art waren nun diese Nachrichten? —

An und für sich lauteten sie nicht ungünstig für die Leser des Schreibens (vgl. bes. 2, 5). Immerhin gaben sie Kunde von einer schweren Gefährdung des Gemeindelebens zunächst in Kolossä. Es waren nämlich dort, offenbar erst kürzlich, Leute aufgetreten, die, den Christenstand der Leser bemängelnd, unter Berufung auf besondere altüberlieferte metaphysische, bzw. dämonologische und angelologische Erkenntnisse (2, 8, bzw. 15 u. 18) mit allerlei asketischen Forderungen auftraten, deren Erfüllung zur Vollkommenheit (2, 10) und damit zugleich zum Heile notwendig sein sollte (2, 16ff.; 20ff.) und die auf diese Weise die Gemeinde auf sehr bedenkliche, weit vom Centrum abdrängende Bahnen zu verleiten drohten (2, 8; 18f.). Man hat bei ihrer Schilderung an Essener gedacht. Natürlich könnte es sich nur um christianisierte (vgl. 2, 9: *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν*) und damit von der eigentlichen Sekte losgelöste Vertreter der Richtung handeln. Aber nicht nur fehlen gerade besonders charakteristische Züge des palästinensischen Essenertums, wie das Wertlegen auf Waschungen, die Ehelosigkeit u. v. a., sondern es stimmt auch die nach 2, 16 sicher anzunehmende Forderung, Fleisch und Wein zu meiden, nicht mit den essenischen Vorschriften und selbst die in 2, 18 angeblich bekämpfte Engelverehrung würde einen den Essenern fremdes Moment darstellen. [1])

Städte vgl. die Literatur sowie alles Nötige bei Zahn, Einl § 25, 2. Alle drei Städte lagen nur wenige Kilometer voneinander getrennt im Tale des Lykus, etwa wie Nürnberg, Fürth und Erlangen im Pegnitz-, bzw. Regnitztal. Kolossä war damals an Bedeutung hinter die beiden anderen zurückgetreten.

[1]) Vgl. zu dem allen Zahn, Einl § 21, 10; § 27, 6 u. 8. — Bei der

Auch andere, dem späteren Judentum angehörige Sektennamen wird man kaum nennen können. Schon allein das Tasten der Ausleger und Kritiker nach verschiedenen Seiten zeigt, daß die Schilderung zu keiner der uns sonst bekannten Erscheinungen des Judentums wirklich stimmt. Erst recht ist es freilich unmöglich, an Anhänger irgendwelcher hellenischen Philosophenschule zu denken. Mag der dualistische Zug, der sich beobachten läßt, ursprünglich nicht jüdisch, sondern sei es aus dem Pythagoreismus, sei es direkt aus orientalischen Gedankenkreisen herübergenommen sein, so war er doch schon lange in gewissen Kreisen des Judentums wirksam. Und Forderungen wie die 2, 16 angeführten (Feste, Neumonde, Sabbate) sind nur hier möglich. Ebenso weiß schon das AT vielfach von Geistwesen zu reden, die in der Welt walten, und hat das Judentum dies weiter ausgebaut; wie denn auch Jesus die Existenz solcher Wesen voraussetzt und Paulus wie auch die übrigen ntl Schriftsteller mehr als dem modernen Bewußtsein lieb ist, damit zu rechnen pflegen.[1]) Auch in unserem Briefe versucht der Ap nicht etwa durch Leugnung ihres Seins und Wirkens den Gegnern den Boden zu entziehen, sondern er weist nur darauf hin, daß sie jedenfalls durch Christus und wo Christus ist, ihrer Macht entkleidet seien, so daß es sinnlos sei, sich noch von Rücksichten auf ihren vermeintlichen oder wirklichen Einfluß auf das Natürliche bestimmen zu lassen. — Auf jüdischem Gebiet also müssen wir bleiben und es ist zu fragen, ob vielleicht, wenn auch nicht ältere jüdische Sekten, doch auf dem Boden der ntl Geschichte auftauchende judenchristliche Richtungen wenigstens als analoge Erscheinungen sich namhaft machen lassen. Hier hat man nun auf die galatischen *ψευδάδελφοι* gewiesen und neben ihnen dürften besonders die *κακοὶ ἐργάται*, vor denen der Philipperbrief warnt, in Betracht kommen. Anderseits werden die römischen *ἀσθενεῖς* gern herangezogen. In der Tat fehlt es in allen diesen Fällen nicht an gemeinsamen Zügen. An die galatischen *ψευδάδελφοι* wird man noch besonders gemahnt durch das zweimalige Vorkommen der dort (4, 3 u. 9) erwahnten *στοιχεῖα τ.*

θρησκεία τῶν ἀγγέλων handelt es sich übrigens in Wahrheit, wie die Auslegung zeigen wird, um „engelische, d. i. angeblich engelhafte Frömmigkeit, mit der die Irrlehrer sich hatten: ein Zug, der sich freilich überhaupt nicht leicht auf eine bestimmte, bekannte Sekte deuten läßt.

[1]) Eine Zusammenstellung aller auch nur denkbarerweise hergehörigen Stellen gibt O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888 und neuerlich M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909; freilich mehrfach noch weiter als Everling über das Ziel hinausschießend. Ebendort und bes. bei Spitta, 2. Petrus- u. Judasbrief 1885, auch mannigfaltige Parallelen aus der jüdischen Literatur. Für das Spätjudentum Weber, Jüdische Theologie ed. Delitzsch u. Schnedermann 1880, 1897 und neuerlich Bousset, Relig. des Judentums im ntl Zeitalter [2] 1906.

κόσμου in Kl (2, 8 u. 20); vgl. außerdem Kl 2, 16 (Feste, Neumonde, Sabbate) mit Gl 4, 10. Auf die philippensischen Judaisten führt speziell die rechtverstandene Erörterung des Phl über die ἄνω κλῆσις und das τὰ ἐπίγεια φρονεῖν (3, 14 u. 19; vgl. meine Erklärung in Bd. XI, bes. S. 177 ff. u. 186 ff.) verglichen mit Kl 2, 16—3, 4; auch findet sich hier wie dort das Pochen auf die empfangene Beschneidung (vgl. Phl 3, 2 ff. mit Kl 2, 11). Mit den ἀσθενεῖς des Rm hat die kolossensische Gruppe gemeinsam das deutliche Hinausgehen über die gesetzlichen Forderungen, bzw. den dualistischen Zug der Askese (2, 16: βρῶσις ἢ πόσις; 2, 21 ff.). Aber wie letzteres für Galatien und die Irrgeister des Phl wenigstens nicht nachweisbar ist, so fehlt in dem Bilde der römischen „Schwachen" der propagandistische Zug (Kl 2, 8; 16; 20), weswegen der Ap dort auch viel milder mit den Betreffenden umspringt als mit den eigentlichen „Judaisten" in Gl und Phl. Vor allem aber findet sich in keinem der drei genannten Briefe ein klarer Hinweis auf die theoretische Begründung, welche die kolossensischen Irrlehrer ihren Forderungen gaben. Gerade diese aber macht sie wirklich zu einer absonderlichen Größe.

Nicht freilich, daß man, wie gewöhnlich geschieht, von einer von der paulinischen bewußt abweichenden Christologie bei ihnen zu reden hätte. Die Behauptung, daß sie Christum als ein gleichartiges Mittelwesen neben die ἀρχαί und ἐξουσίαι gestellt hätten, denen ebenfalls Verehrung zu erweisen sei, wird schon durch den Hinweis auf 1, 20; 2, 15 widerlegt, da diese Verse augenscheinlich nur Sinn haben, wenn die Geistwesen von den Irrlehrern als in gewissem Gegensatz zu Gott stehend und ihrerseits selbständige Ansprüche erhebend angesehen wurden, was selbst die phantasievollste Häresе von Christus nicht behaupten konnte. Wenn darum Pl die christologischen Prädikate 1, 15 ff. (vgl. 2, 9 f.) stark häuft, so geschieht dies nicht, weil die Irrlehrer die göttliche Größe des Heilsmittlers bestritten oder gar weil die Leser davon noch nicht unterrichtet waren, — wie sollte auch Epaphras, der ungefähr um dieselbe Zeit von Pl zu lernen Gelegenheit hatte, als dieser Sätze wie 2 Kr 4, 6; 1 Kr 8, 6; 15, 20; 27 schrieb, davon in Kolossä geschwiegen haben! — sondern der Ap erinnert damit, wie die Auslegung zeigen wird, an solches, was er als allgemein anerkannte Anschauung von Christo voraussetzt, um daraus den Schluß zu ziehen, daß somit auch, was Christus gebracht, so hoch und allgemein gefaßt werden müsse, daß jeder Gedanke einer weiteren Ergänzung ausgeschlossen sei (vgl. 1, 20 ff.; 2, 10. 20). Das Eigentümliche in der Anschauung der Irrlehrer war also nicht sowohl oder wenigstens nicht direkt eine Unterschätzung der Person Christi als vielmehr — wie auch bei den Judaisten — eine solche seines Werkes;

dies aber in dem speziellen Sinne, daß dasselbe als nicht ausreichend angesehen ward, auch den Ansprüchen und Einflüssen der ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι siegreich entgegenzutreten, weswegen man, wie schon eingangs erwähnt, den Christen zumutete, durch Enthaltung von solchem, was in besonderer Beziehung zu jenen Wesen stehend gedacht ward, sowie durch Einhaltung gewisser gesetzlicher Formen sich gegen jene Ansprüche und Einflüsse noch besonders zu schützen und auf solchem Wege ihr Christentum zu vervollkommnen.[1])

Woher diese Theorie stammte, ob sie doch mehr nur eine neue Wendung des alten Judaismus darstellte, der durch Benutzung dualistischer, etwa aus dem Pythagoreismus herübergekommener Anschauungen sich zu rechtfertigen suchte, ob dieser Dualismus der eigentliche Ausgangspunkt war etc., kann hier nicht untersucht werden. Essenische und ebjonitische Parallelen zeigen, welche Rolle dieses Philosophem auch bei geborenen Juden spielt.

Ebenso muß es dahingestellt bleiben, ob die betreffenden der altansässigen kolossensischen Judenschaft entstammten oder von auswärts zugezogen waren. Auf „Wanderlehrer" deutet allerdings nicht das Geringste. Dagegen ist wohl denkbar, daß die neue Weisheit durch eine oder einige in Kolossä sich erst niederlassende Familien eingeschleppt wurde, wie noch heute in unseren Städten zuziehende Glieder der oder jener Winkelsekte plötzlich auftauchen und durch Propaganda in den Gemeinden Verwirrung anrichten. Möglich auch, daß es zunächst ein einzelner spintisierender Kopf war, von dem die Sache ausging (so Zahn, Einl³ § 27 Schluß u. Anm. 9 unter allerdings nicht ganz durchschlagender Berufung auf 2, 8; 16ff.). Jedenfalls hatte Pl Anlaß sich scharf gegen die Anschauung zu wenden. Übrigens ist nicht nur das zweite Kapitel von dem Gedanken an die geschilderte Gefährdung des Gemeindelebens beherrscht, sondern bereits der Dank und die fürbittenden Wünsche des ersten Kapitels sind davon bestimmt, wie

---

[1]) Wie die Auslegung von 1, 7; 4, 12; 1, 28 zeigen wird, scheinen sie es dem Epaphras, ja dem Ap selbst direkt zum Vorwurf gemacht zu haben, daß diese ihren Hörern diese wichtigen Forderungen vorenthalten hätten, was ihnen, wie 2, 11 zeigt, um so verderblicher erschien, als diese Hörer ja der Masse nach geborene Heiden waren, die als solche nicht einmal den Schutz der Beschneidung für sich hatten, deren sie selbst sich rühmten (vgl. die Ausleg.) Wenn sie gleichwohl die Beschneidung nicht forderten, so mag das teils mit einem gewissen jüdischen Hochmut zusammenhängen, der dies Vorrecht für Israel reservieren wollte, teils mit der Erkenntnis, daß sie mit dieser Forderung doch nicht durchdringen würden. Um so mehr werden sie gefordert haben, daß die Unbeschnittenen ihrem, der Beschnittenen, Beispiel in gesetzlichen Leistungen und rücksichtsloser Askese folgen sollten.

wir ja auch die Charakterisierung der Irrlehre mit durch Stellen aus diesem Teil des Briefes belegten; und wenn auch, wie sich zeigen wird, die ermahnenden Partien (c. 3) nicht rein ad hoc konzipiert sind, so gestalten sie sich doch gleichfalls in Wirklichkeit zu einem Gegenbild der asketischen Forderungen der Gegner.

Daß der Ap den Brief, obwohl er zunächst wirklich nur nach Kolossä adressiert war, auch in Laodicea gelesen wissen wollte (4, 16), kann dabei nicht auffallen. Bei der Nachbarschaft beider Städte war die Gefahr, daß auch die laodicenische Gemeinde infiziert werde oder sei, evident. Sollte die ἐπιστολὴ ἐκ Λαοδικίας (ebenda) einen uns verloren gegangenen Brief des Ap meinen (vgl. noch wieder Weiß), so könnte man sogar annehmen, daß die Sache von dort ausgegangen wäre und dort eventuell schon bedrohlichere Dimensionen angenommen hätte. Doch würde dann der Austausch der Briefe, ja überhaupt die doppelte Ausfertigung auffallend sein. Auch weist der Ausdruck τὴν ἐκ Λαοδικίας auf ein anderes Verhältnis (vgl. unten). Überraschender ist, daß nur Laodicea und nicht das demselben noch enger als Kolossä benachbarte Hierapolis mitbedacht wird, obwohl, wie der unmittelbar vorangehende 13. Vers zeigt, das Evangelium auch dort Boden gefunden hatte. Die Schwierigkeit wird sich durch die Annahme erledigen, daß die dortigen Christen sich noch nicht zu einer selbständigen Gemeinde zusammengeschlossen hatten, sondern sich zu den laodicenischen Brüdern hielten und insbesondere an deren gottesdienstlichen Versammlungen teilnahmen und darum vom Ap als zur „Laodicenergemeinde" gehörig angesehen werden konnten.

Weit weniger greifbar ist Anlaß und Zweck von Eph. Pl ist s. Z. weit über zwei Jahre in Ephesus gewesen (AG 19, 1 ff.); er hat dort eine offene Tür gefunden bei Juden und Heiden (vgl. ibid. u. 1 Kr 16, 9). Man sollte danach in einem Brief an diese Gemeinde die mannigfaltigsten Bezugnahmen auf die frühere Anwesenheit erwarten. Dagegen ist nicht nur kein sonstiger Paulusbrief so ohne alle persönlichen Notizen, Grüße u. dgl., sondern Eph setzt direkt voraus, daß der Ap die Gemeinde überhaupt noch nicht persönlich kennt (vgl. 1, 15; 3, 2 u. ö.; vgl. die Ausl.). Auch weiß er nicht von bestimmten religiösen Bedürfnissen der Leserschaft. Nur daß sie noch weiterer Stärkung ihrer Erkenntnis bedarf, wird deutlich. Nach ihrer Vergangenheit aber muß sie ganz wesentlich dem Heidentum entstammen (2, 11 u. ö.). Wäre es wirklich an dem, daß die Adresse nach Ephesus zweifellos wäre, so stände man vor einem unlösbaren Rätsel, bzw. man müßte von vornherein es aufgeben, den Brief als ein wirklich paulinisches Sendschreiben zu fassen. Es wäre eine wenigstens in der Zeichnung des Milieu gründlich verfehlte Leistung eines Pseudopaulus.

Man hat nun freilich, um dem zu entgehen, angenommen,

daß Ephesus eben nur der Mittelpunkt der Leserschaft gewesen sei. Aber der Verlegenheitscharakter steht dieser Auskunft an der Stirn geschrieben. Hätte Pl dies gemeint, so hätte er es eben gesagt (vgl. z. B. 2 Kr 1, 1). Und wie wenig wird damit der Umstand erledigt, daß der Brief für den angeblichen Mittelpunkt der Leserschaft gerade nicht geeignet erscheint!

Die Schwierigkeit löst sich, wie längst erkannt ist, auf einem sehr einfachen Wege. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß gerade die entscheidenden zwei Worte ἐν Ἐφέσῳ, die einzigen, die auf Ephesus weisen, nicht ursprünglich dem Text angehört haben. Der älteste Zeuge hierfür ist Marcion, der den Brief nach Laodicea gerichtet sein ließ (vgl. Tertull. adv. Marc. V, 11 u. 17; Unklares bei Epiph.). Daß ihn dogmatische Gesichtspunkte zu einer Änderung des ursprünglichen Textes in dieser Richtung bestimmt haben sollten, ist von vornherein undenkbar. Und auch die bloße Lust am Besserwissenwollen, die Tertullian ihm schuld gibt, käme nicht in Betracht, selbst wenn man dem Marcion sonst derartiges zutraut. Zum Überfluß ist aber deutlich, daß Tertullian wirklich gar nicht sagt, daß Marcion den Text geändert habe. Er redet V, 17 bloß vom „titulus“ und meint damit zweifellos die Aufschrift, die der Brief nach der „veritas ecclesiae“, d. i. der kirchlichen Tradition, trug; und schon an der früheren Stelle (V, 11) sagt er nur: quam nos ad Eph praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodicenos. Damit ist aber zugleich Tertullian als zweiter Zeuge gegen die Worte ἐν Ἐφέσῳ im Text selbst gegeben. Hätte er es dort gelesen, so wäre seine Polemik gegen Marcion anders ausgefallen. Ihm gesellt sich 3) Origenes, der nach Cat. z. d. St. sagt: *ἐπὶ μόνων Ἐφεσίων εὕρομεν κείμενον τὸ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν* und darauf eine seltsam mystische Auslegung gründet, indem er an den Jhvh-Namen anknüpft und die Epheser als *οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος* mit *οἱ ὄντες* bezeichnet werden läßt. Dies ist wiederum nur begreiflich, wenn ihm das ἐν Ἐφέσῳ als Textbestandteil unbekannt war. Der erste sicher zu datierende griechische Zeuge für die Worte ist erst Basilius (contr. Eunom. 2, 19), aber noch er bevorzugt die origenistische LA und Auslegung, indem er sich auf die *παλαιὰ τῶν ἀντιγράφων* beruft, in denen er es selbst so gefunden habe. Und auch Hieronymus z. St. kennt die LA, wennschon er seinerseits die einfachere mit ἐν Ἐφέσῳ empfiehlt. In der gleichen Richtung wie diese Patres zeugen endlich die griech. Hss., insofern die beiden ältesten B und ℵ die Ortsbestimmung erst als nachträgliche Korrektur aufweisen, während der mannigfach auf älteren Vorlagen fußende Korrektor von 67 die Worte als nicht ursprünglich markiert.[1]) Streit kann hiernach

---

[1]) Ebenso fehlen sie in der von E. v. d. Goltz in Texte u. Unters.

eigentlich nur darüber sein, wie der ganze Vers ursprünglich (ohne *ἐν Ἐφ.*) gelautet habe?[1]) — Es fehlt nicht an solchen, die einfach lesen: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς*. Aber der Ausdruck bliebe, gleichviel, ob man das *τοῖς οὖσιν καί* als Einführung eines analytischen oder synthetischen Urteils fasse, für den Ap wenigstens unerträglich hart. — Verbreiteter ist die Meinung, daß Pl selbst eine Lücke hinter *τοῖς οὖσιν* gelassen habe, deren Ausfüllung mit verschiedenen Ortsbestimmungen Tychicus habe vollziehen sollen. Man faßt dabei den Brief als ein Zirkularschreiben an die seit Pli Weggang in Asia entstandenen Christengemeinden. Der vermeintliche Vorteil dieser Erklärung, daß auf diese Weise sich das frühzeitige Nebeneinander von Exemplaren mit und solchen ohne Ortsbestimmung leicht begreife, fällt freilich hin, da sich eben frühe Exemplare mit Ortsbestimmung nicht nachweisen lassen. Außerdem bliebe es schwierig, daß nicht auch andere Ortsnamen zur Füllung der Lücke auftreten, zumal wenn der Brief gerade an andere Orte als Ephesus gerichtet war. Hinzu kommt die störende Stellung: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν — — καὶ πιστοῖς*. — Es wird, wenn man einmal sich entschließt, durch solche Annahme wie die einer ursprünglich in blanco gelassenen Lücke auf den Boden der Konjekturalkritik zu treten, das Gewiesene sein, eine Umgestaltung des ursprünglichen Wortlauts anzunehmen. Konjekturen wie *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* oder dgl., woraus *ἐν Ἐφέσῳ* entstanden sein könne, empfehlen sich nicht. Es bleibt dabei der älteste nachweisbare Text unerklärt. Der Fehler dürfte, wie ich in einem Aufsatz in der N. kirchl. Zeitschrift 1904, S. 560 ff. näher dargelegt habe, in den Worten *τοῖς ἁγίοις τοῖς* gesucht werden dürfen, an deren Stelle der Ap geschrieben haben wird: *τοῖς ἀγαπητοῖς*. Sei es durch Beschmutzung oder dgl., wahrscheinlicher dadurch, daß eine Ecke des ersten Blattes, dessen erste Zeile mit *ΤΟΙCΑΓΑΠΗ* schloß, abriß oder abbrach, gingen die 3 Buchstaben *ΑΠΗ* verloren, bzw. bekam der Text folgende Gestalt *ΤΟΙCΑΓ*||||||*ΤΟΙCΟΥCΙΝ* oder *ΤΟΙCΑΓ*||||||, neue Zeile: *ΤΟΙCΟΥCΙΝ*, und es lag nun in der Tat nahe, diese Lücke nach Analogie von Kl 1, 2, Phl 1, 1 etc. durch Einfügung von *ΙΟΙC* zu ergänzen, wodurch eben der ältestüberlieferte Text: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς* mit seinem störenden Artikel vor dem Partizip (statt: *τοῖς ἀγαπητοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς*) entstand.[2]) Daß der erste Abschreiber ebenso wie

---

N. F. II, 4 beschriebenen Athoshandschr., was jedoch, weil auf den Origenestext zurückgehend, nicht für sich ins Gewicht fällt.

[1]) Ausführlich handelt hierüber u. a. schon ein unter dem Namen Huths erschienenes Erlanger Programm: de epistola ex Laodicea encyclica ad Ephesios adservata 1751; doch werden alle Bedenken schließlich mit dem Inspirationsdogma totgeschlagen.

[2]) Instruktive Beispiele für so lädierte Pap. bieten Gr. Pap. Facsim.

seine nächsten Nachfolger die Härte nicht empfand, ist nicht auffällig, wenn es doch noch heute gelehrte Ausleger gibt, welche sich darüber hinwegsetzen zu dürfen glauben. Daß Spätere, statt eine so künstliche Erklärung zu versuchen, wie sie Origenes vorschlägt, das *ἐν Ἐφέσῳ* einfügten, ist gleichfalls begreiflich, vorausgesetzt, daß, mit Tertullian zu reden, die veritas ecclesiae für diese Adresse eintrat. Es ist so gut wie sicher (vgl. Bd VI, S. 51 und Exkurs), daß Rm 1, 7 das gleiche Verfahren vorliegt. Ob man einer Andeutung Zahns folgend (Einl I, § 28, 4) diesen „verbesserten" Text vermutungsweise auf Lucian zurückführt, ob man annimmt, daß er zuerst bei den Bemühungen um die Übertragung des griechischen Textes in andere Sprachen sich den Übersetzern nahe legte, kann dahingestellt sein. Es wäre selbst möglich, daß man, verlockt durch das auffällige *τοῖς οὖσιν*, unabhängig voneinander an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten darauf verfiel, wenn einmal die Adresse *πρὸς Ἐφεσίους* feststand. Das einzig erklärungsbedürftige ist nur das Entstehen dieser, wie gesagt, unglaublichen und doch uralten und allgemeinen Überlieferung. Aber die Erklärung ist gegeben, sobald man sich vorstellen darf, daß das Schreiben in seinem Original in den Besitz der ephesinischen Gemeinde gelangt sein könne und daß es von dort seine Verbreitung fand, bzw. von dort aus in die paulinische Briefsammlung aufgenommen ward. Es entstand dann eben bei dieser Gelegenheit der falsche titulus, bzw. die falsche Überlieferung. Bei dem Mangel an historischem Sinn der alten Kirche ist das nichts Auffälliges. Nur ein ganz bestimmtes, auf Erinnerung hervorragender Senioren beruhendes Wissen von der ursprünglichen Bestimmung des Briefes hätte diese Irrung abschneiden oder berichtigen können. Ja, auch wenn eine solche Erinnerung zur Zeit der Anfänge der Kanonbildung noch irgendwo lebendig gewesen wäre — wie denn z. B. Zahn früher annahm, daß wenigstens Ignatius noch nichts von einem „Epheserbrief" wisse (Ignat. v. Ant. S. 608, anders GK I, 819 u. Einl I³, 343), — wie bald wäre selbst sie wohl verblichen gegenüber dem tatsächlichen Besitz eines Paulusschreibens seitens der ephesinischen Gemeinde!

Wie aber kam dasselbe nach Ephesus? Das führt zunächst zurück auf die Frage nach dem Anlaß und der Absicht des Briefes.

Da Pl in anderen Fällen bestimmte Adressen in den Brieftext selbst hineinzunehmen pflegt, — nur Rm 1, 7 bildet, wie oben bemerkt, wohl eine Ausnahme, — so liegt schon dem gegenüber der Gedanke nahe, daß man es diesmal nicht mit einer so eng

---

Vol. I, XLVI letztes Blatt u. CVI mit viereckigem Ausbruch. Was hier vielleicht erst bei später Verwitterung eintrat, konnte auch frühzeitig durch häufige Benutzung, ja schon durch längeren Transport geschehen.

umschriebenen Leserschaft zu tun habe wie meist bei Pl. Gleichwohl zeigt bes. 1, 15, daß der Brief nicht etwa ein „katholisches" Schreiben an alle Heidenchristen sein soll. Auch die Aufschrift, selbst wenn man von der von vielen konjizierten „Lücke" absieht und der von uns vorgetragenen Konjektur folgt, fordert das nicht. Der Grieche verwendet den bestimmten Artikel auch da, wo er die betreffenden Objekte unter eine Klasse subsummiert, so daß die Übersetzung: „an solche, die Geliebte sind und Gläubige" eine durchaus angemessene Verdeutschung darstellt.[1]) Dagegen dürfte sich die von Vertretern der Hypothese einer absichtlich für die Adresse offen gelassenen Lücke mit Notwendigkeit angenommene Vorstellung eines Zirkularschreibens auch bei der oben angenommenen Form der Zuschrift durchaus empfehlen. Der allgemeine Charakter des Schreibens und anderseits die Beziehung doch auf bestimmte Leute, von denen der Ap gehört hat, drängen von selbst darauf hin. Und wenn nicht Eph, so bringt Kl noch ein spezielles Argument zugunsten dieser Hypothese. Es ward schon oben (S. 13) auf den auffälligen Ausdruck Kl 4, 16 gewiesen: *καὶ τὴν ἐκ Λαοδικίας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε.* Die einfachste Erklärung wird immer noch die sein, daß der Ap voraussetzt, es werde ein weiterer von ihm verfaßter Brief aus Laodicea nach Kolossä gebracht werden, dessen Lektüre er den Kolossern empfiehlt, obwohl sie schon ihren Brief in Händen haben werden. Möglich wäre es ja nun natürlich, daß der betreffende Brief wirklich ein „Laodicenerbrief" war, in dem sich etwa die gleiche Notiz betr. Kl fand. Aber etwas Befremdendes hat diese Vorstellung. Es liegt entschieden näher, daß es sich um einen einer Reihe von Gemeinden nacheinander zugedachten, d. h. um einen Zirkularbrief handelt. Besitzen wir nun in „Eph" einen zweiten Brief, der

[1]) Vgl. meine Bemerkungen a. a. O. und die dort bereits citierte Ausführung Kühner-Gerths § 461, 5, bes. die Stellen aus Xen. Hell. 7, 5, 24: *χαλεπὸν εὑρεῖν τοὺς ἐθελήσοντας μένειν, ἐπειδάν τινας φεύγοντας τῶν ἑαυτῶν ὁρῶσιν,* schwer ist es die stehen bleiben wollenden (= solche, die das wollen) zu finden, wenn sie Etliche der Ihren fliehen sehen; Anab. 7, 7, 42: *ὁ ἀρετὴν ἔχων — εὖ μὲν πράττων ἔχει τοὺς συνησθησομένους, ἐὰν δέ τι σφαλῇ οὐ σπανίζει τῶν βοηθησόντων,* der Tugendhafte — im Glück hat er die sich mitfreuen werdenden (= solche, von denen das dann gilt), im Unglück aber ermangelt er nicht der helfen werdenden (= solcher, die das dann tun werden). So viel ich sehe liegt der Grund hierfür in einer konkreteren Vorstellungsweise, als sie uns geläufig ist. Vgl. ähnlich Jo 5, 35: Jener war die brennende und scheinende Leuchte, scil. in dem dem Redenden vor Augen stehenden konkreten Bilde einer Leuchte und solcher, die in ihrem Scheine stehen; auch wohl 10, 11: Ich bin der gute Hirte, scil. in dem dem Redenden vor Augen stehenden Bilde von Schafen, die von einem guten Hirten auf die Weide geführt werden, während ein Mietling *(ὁ μισθωτός)* sie verläßt; ja vielleicht selbst 3, 10: *ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ*; weiter 2 Kr 2, 12: *τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου,* die Zeichen des Sendboten, scil. des mir als solchen vor Augen stehenden.

durch seine Allgemeinheit einerseits, durch den gleichen Sendboten Tychicus anderseits sich als wohl geeignet erweist, diesen Zirkularbrief darzustellen, so gehört schon eine seltsame Skepsis dazu, die Identität zu bezweifeln und lieber noch einen dritten, bzw. vierten Brief als mit der Sendung des Tychicus ungefähr gleichzeitig anzunehmen. *Der gemeinte Brief ist unser „Eph“.*

Daß nun freilich mit dieser Auffassung noch kein spezielles, in bestimmten Bedürfnissen der Leserschaft gelegenes Motiv für Eph gewonnen ist, wie für die übrigen Paulusbriefe, ist richtig. Und man wird auch vergeblich in dem Inhalt des Schreibens etwa nach Zeichen eines Auftretens von Irrlehrern u. dgl. suchen. So allgemein gehaltene Worte, wie 4, 14, können in jedem Briefe und jeder Predigt stehen, von anderen Stellen ganz zu schweigen, wo lediglich paulinische Gedanken zum Ausdruck kommen, die *anderorts* auch wohl polemisch vertreten sind (wie z. B. 2, 8 ff.), die aber einfach zu dem unveräußerlichen Bestand des paulinischen Denkens gehören. Aber sollte wirklich der Ap nicht auch einmal einen Brief ohne Einzelanlaß verfaßt haben können? Die Sache liegt doch einfach genug. Da es sich um Adressaten handelt, die Tychicus auf einer Reise aufsuchen soll, die ihn auch nach Kolossä führen wird (Eph 6, 21 vgl. mit Kl 4, 7); da zu ihnen, wie eben gezeigt, auch die Christen von Laodicea gehörten (Kl 4, 16: *τὴν ἐκ Λαοδικίας*) und höchst wahrscheinlich auch von vornherein die von Kolossä — denn daß der Brief ursprünglich nicht mit nach Kolossä gemeint gewesen sei und erst nachträglich (vgl. 4, 16) dorthin dirigiert werde, ist eine Annahme, die aus der Tatsache eines besonderen Kolosserbriefs, wie sich zeigen wird, noch keineswegs folgt, — so ist klar, daß es Gemeinden *Asiens* sind, für die der Brief bestimmt war. Da sie dem Ap persönlich nicht bekannt sind, sondern er von ihrem Glauben nur gehört hat, so sind es, wie auch beim Kl, *nach* seinem asiatischen Aufenthalt gewonnene Gläubige, für die er schreibt. Schon mehrfach scheint er von ihnen gehört zu haben 1, 15. So wenig die Nachrichten ihm Grund zu Sorgen brachten, sind doch seine fürbittenden Gedanken stetig auch bei ihnen, wie bei all seinen Gemeinden, und er ist beschäftigt mit dem Gedanken, ob ihnen wohl der ganze Reichtum dessen bewußt sei, was sie mit ihrer Aufnahme in die Gemeinde Jesu Christi erfahren und gewonnen haben. Es ist ohne weiteres begreiflich, daß er die erste günstige Gelegenheit benutzt, wo er einen verlässigen Gehilfen zu ihnen senden kann, der, Stadt für Stadt ziehend, ihnen *ein Wort der Ansprache* vom Ap. überbringe. Denn das ist ja richtig. Handelt es sich auch nicht um eine gehaltene Predigt, so hat der Brief etwas von einer predigtartigen Ansprache. Mit einem ausführlichen Preis Gottes für das, was dieser in Christo an der Menschheit getan, beginnt der Ap. Dann

zieht er die Leser mit hinein in diesen Lobpreis: auch ihr! Darum, fährt er fort, lasse er nicht aus mit danken, doch nicht ohne zu bitten, daß Gott ihnen gebe Weisheitsgeist etc., zu erkennen die ganze Größe dessen, was ihnen widerfahren ist analog der Wirkung, die an Christo wirksam war. Ja sie seien mit Christo lebendig gemacht, seien nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Hausgenossen Gottes. Darum eben beuge er, der Ap, seine Knie, daß sie möchten aufs reichste erfüllt werden mit Kraft und Erkenntnis (c. 1—3). Ein zweiter Briefteil schließt dann daran die mannigfaltigsten Ermahnungen zur Einigkeit, zum sittlichen Wandel, zum Leben nach Stand und Beruf, zum Kämpfen wider Satan. Alles so wie man es eben in einer solchen in Briefform gehaltenen Ansprache erwarten kann! — Nicht also ein Einzelanlaß, — wenn man nicht die Möglichkeit, des Tychicus sich als Boten zu bedienen, so nennen will, — die Tatsache einer neuerwachsenen Heidenchristenheit auf dem paulinischen Missionsgebiet in den von Ephesus aus einst noch nicht gewonnenen Teilen der Provinz Asia und das Verlangen mit ihr in Verbindung zu treten, sie seiner Teilnahme zu versichern, ihr eine Förderung und Vertiefung zuzuwenden, das ist Motiv und Anlaß des Eph.

Dabei ist nun nicht schwer, sich zu denken, daß der Brief schließlich in Ephesus das Ende seines Weges fand.

Ob er da, wo Tychicus hinkam, abgeschrieben ward, wissen wir nicht. Ganz so schreibselig, wie wir es gern vorstellen, waren die ersten Christen kaum.[1]) Jedenfalls, das Original wird Tychicus bis zur Vollendung seines Auftrags nicht aus der Hand gegeben haben. Erst als er in Ephesus wieder den wahrscheinlichen Anfangspunkt seiner Rundtour erreichte, mag er das viel mitgereiste Exemplar, vielleicht damals mit lädierter oberer rechter Ecke des ersten Blatts, der ephesinischen Gemeinde überlassen haben. Hier ward es bewahrt als ein hochgeschätztes Stück des Gemeindearchivs. Von hier wird es verbreitet worden sein, indem ihm statt eines *ἡ ἐξ Ἐφέσου ἐπιστολή* ein *πρὸς Ἐφεσίους* als titulus zufiel. Dabei mag man es schließlich immerhin, wenn man will, für möglich

[1]) Wäre es der Fall, so müßte man die Textverderbnis v. 1 wohl schon vorher ansetzen, so daß sie etwa während der Reise nach Asien eingetreten wäre und ev. Tychicus selbst die verkehrte Ergänzung der drei Buchstaben vornahm. Das ist natürlich möglich. Aber es ist sehr fraglich, ob man in den verschiedenen Gemeinden wirklich sofort Abschriften genommen habe. Man vergleiche das *ἴδετε* Gl 6, 11 in diesem auch an eine Reihe von Gemeinden gerichteten Brief. — Bei der Annahme einer ursprünglichen Blankoadresse läge es anders. Da müßte man allerdings annehmen, daß Tychicus für mit Ortsbestimmungen ausgefüllte Exemplare gesorgt hätte. Dann aber wäre es eben rätselhaft, wie diese so ganz verschwinden konnten.

halten, daß die Übermittlung an das ephesinische Archiv mit Pli Willen geschah, nur eben nicht so, daß das Schreiben dadurch als an die Epheser gerichtet erscheinen sollte. Doch kann darüber nichts entschieden werden.

4. Die Erörterungen des vorigen Abschnitts haben nun aber noch eines außer Betracht gelassen, das, wie für die genauere Schilderung der Situation bedeutsam, so für die Exegese eventuell recht belangreich erscheinen kann: die Frage der zeitlichen Ordnung der drei Briefe, bzw., da betreffs Phlm die Sache ohne Bedeutung ist, speziell von Eph und Kl.

Hätte man nach allgemeinen Erwägungen zu entscheiden, so wäre wohl Kl die Priorität einzuräumen. Es erscheint natürlich, den speziell veranlaßten Brief zuerst geschrieben zu denken. Auch die größere Ausführlichkeit und Fülle des Ausdrucks in Eph in den parallelen Partien könnte in gleicher Richtung geltend gemacht werden. Und so ist es begreiflich, daß die Vorliebe für diese Folge mehr und mehr Platz gegriffen hat. Doch sind solche allgemeine Erwägungen sehr unzuverlässig, da besondere Verhältnisse das Gegenteil des zuerst Wahrscheinlichen veranlassen können. — Ebensowenig Sicherheit geben angebliche direkte Andeutungen im Text. Ganz auszuscheiden ist die Berufung auf das καὶ ὑμεῖς Eph 6, 21. Wollte man annehmen, daß Pl dabei daran denke, daß er das gleiche vorher an die Kolosser geschrieben, so bliebe das lediglich eine entfernte Möglichkeit, der man mit gleichem Recht das καὶ ὑμεῖς Kl 3, 7 u. 8 gegenüberstellen könnte (vgl. zu beiden Stellen den Komm.). Beachtenswerter ist, die Bezugnahme auf unseren Eph vorausgesetzt (vgl. oben), Kl 4, 16ᵇ. Es wird immer näherliegend erscheinen, daß der zur Lektüre anempfohlene andere Brief, also Eph, schon geschrieben war. Aber die Möglichkeit bliebe, daß er doch nur erst in der geistigen Konzeption dem Ap vor Augen stand. — Ein anderer Weg, der versucht worden ist, um die Priorität festzustellen, ist die Einzelvergleichung der Textform in den parallel laufenden Sätzen. Aber täuscht diese Methode schon leicht, wenn es sich um verschiedene Autoren handelt, so erst recht, solange man annimmt, daß unsere Briefe aus derselben Feder geflossen sind. Hier kann der Gedanke bei der zweiten Formulierung scheinbar „ursprünglicher" heraustreten als bei der ersten, so gut wie umgekehrt. Und daß das bei den vorliegenden Briefen wirklich der Fall ist, lehrt u. a. das „synoptische" Verfahren, das Holtzmann für nötig hält, um den Tatbestand befriedigend zu erklären. Er setzt einen paulinischen Urkolosserbrief als Grundlage voraus. Derselbe sei nun von dem pseudonymen Autor ad Ephesios erst als Vorbild für Eph benutzt worden, um dann dem gleichen Mann nochmals als Grundlage des kanonischen Kl zu dienen, so daß also in beiden Briefen sich

Partien finden können, die die Priorität vor der jeweiligen Parallele im je anderen für sich in Anspruch nehmen können, und wiederum Stellen, in denen die jeweilige Parallele als Vorlage gewirkt hat; eine Anschauung, die freilich einen schwerlich glaublichen Vorgang voraussetzt und der Einheitlichkeit der Briefe (spez. des Kl) widerspricht, aber in ihrer Durchführung, wie gesagt, eine spezielle Warnung darstellt, die Form des Textes zu der entscheidenden Instanz für die Frage der Priorität zu machen. — Die einzige einigermaßen sichere Instanz können nur solche Stellen darbieten, in denen sich im Zusammenhang auffällige Erscheinungen beobachten lassen, die sich nur oder doch am besten erklären durch Nachwirkung einer in dem anderen Schreiben vorliegenden und dort motiviert erscheinenden Ausführung, oder in denen Momente vermißt werden, die, wenn der andere Brief schon geschrieben war, fast unvermeidlich sich aufdrängen mußten. Beim ersten Blick scheint sich nun da aufs neue die Priorität von Kl zu empfehlen. Es kommen besonders die in Eph mehrmals sich findenden Bezugnahmen auf die Geistmächte, die *ἐξουσίαι* und *ἀρχαί* (vgl. Eph 1, 21; 3, 10; 6, 12; auch 2, 3) in Betracht; ferner die vielbesprochene Stelle von der *ἀνακεφαλαίωσις τῶν πάντων ἐν τῷ Χῷ* (1, 10). Man meint hier deutlich die Gedanken nachklingen zu hören, welche die Antithese gegen die kolossensischen Irrlehrer geweckt hat.

Aber was zunächst 1, 10 anlangt, so ist beachtenswert, daß der Ausdruck nicht unwesentlich anders nuanciert ist als Kl 1, 20. Während es sich im Kl, gleichviel ob der Text ganz in Ordnung ist oder nicht (vgl. Komm.), darum handelt, daß den Lesern deutlich gemacht wird, wie durch Christus das Sämtliche, sei es das auf Erden, sei es das im Himmel, sozusagen wieder in Ordnung gebracht sei, so daß nun niemand sich von den Irrlehrern ein Gewissen machen zu lassen brauche betreffs seines Verhaltens zu den natürlichen Dingen, wobei ein starker Ton auf der Ausnahmslosigkeit des *πάντα* liegt, kommt es in Eph auf das Verbum an. Damit aber hat hier der Gedanke einen viel umfassenderen Charakter und die Formulierung des Kl macht gewiß eher den Eindruck des „Abgeleitetseins“ als umgekehrt: der zum *κεφάλαιον* für alles Bestimmte (Eph) hat auch das *ἀποκαταλλάσσεσθαι* von allem (Kl) gewirkt. Ja man könnte finden, daß in Kl auch hier schon eine Wendung vielmehr im Sinne von 2, 15 zu erwarten gewesen wäre, wenn nicht der Gedanke von Eph 1, 10 nachgewirkt hätte. — Und was die mehrfache Bezugnahme auf die für die kolossensischen Irrlehrer allerdings so wichtigen *ἐξουσίαι* und *ἀρχαί* in Eph anlangt, so ist auch da zu bedenken, daß die Art, wie ihrer in Eph gedacht wird, keineswegs auf Kl zurückweist. Daß sie mehrfach vorkommen, entspricht dem schon berührten Umstande, daß Pli Anschauung mit diesen Elementen durchaus rechnete. Doch

sollte Pl wirklich, wenn er soeben den Kolossern auseinandergesetzt hat, wie Gott ἀπεξεδύσατο τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας (2, 15), wenn er betont hat, wie Christus die κεφαλή aller ἐξουσίαι sei (2, 10) und wie sie darum für die Form der Lebensführung des Christen nichts mehr zu bedeuten hätten (2, 16 ff. μὴ οὖν!) — sollte er da, sage ich, in der Unbefangenheit, wie es Eph, ganz besonders Eph 6, 12 geschieht, von ihnen reden, sollte seine Leser darauf hinweisen, wie uns nicht mit Menschen, sondern mit solchen Geistwesen zu ringen beschieden sei? Gewiß, sachlich vereint sich beides wohl miteinander. Es kann vorgestellt werden, daß dieselben ἀρχαι κ. ἐξουσίαι ihrer vermeintlichen oder wirklichen sozusagen „rechtlichen" Ansprüche entkleidet sind und doch noch als die treibenden Mächte hinter den den Christen bedrohenden Anfechtungen wirken. Aber ob nicht Pl unter dem frischen Eindruck der kolossensischen Nachrichten doch das Bedürfnis empfunden hätte, die Ausführungen eines später geschriebenen, aber doch z. T. in dieselbe Gegend bestimmten Briefes gegen mißbräuchliche Ausdeutung von Seiten oder doch im Sinne der koloss. Irrlehrer sicherer zu stellen, als es Eph 6, 12 geschehen wäre?! Man könnte verstehen, wenn jemand eben um deswillen die Identität unseres Eph mit dem von den Kolossern zu lesenden Brief aus Laodicea bestritte. Dagegen wäre es schwer begreiflich, daß die kolossensischen Nachrichten und die darauf bezüglichen Ausführungen des Kl so wenig auf die Abfassung des auf alle Fälle auch nach Asia gerichteten Eph abgefärbt hätten. Selbst die Unechtheit von Eph angenommen würde das höchst auffällig bleiben. — Über den ähnlichen Fall Eph 3, 10: ταῖς ἀρχαῖς etc. und Eph 3, 19: ἵνα πληρωθῆτε vgl. die Auslegung. Ebenso vgl. daselbst die Bemerkungen zu Kl 2, 12 f. (vgl. mit Eph 1, 19 f.; 2, 1 ff.); Kl 2, 19 (vgl. mit Eph 4, 16); Kl 3, 15 (vgl. mit Eph 4, 4 ff.) u. a. St. — Hiergegen kommen auch die sonst etwa für die Priorität von Kl geltend gemachten Instanzen nicht auf, wie daß die „Haustafel" für Kolossä mit Rücksicht auf die Irrlehrer und auf den Fall des Onesimus näher gelegen habe und daher im Kl wohl ursprünglich sei, oder daß man sich wundern müsse, daß Pl die tiefsinnigen Ausführungen Eph 5, 22 ff. über die Ehe in Kl gar nicht wieder streife u. dgl. m. Schließlich sind das Geschmacksurteile, über die man immer wird streiten können.

Nur freilich, wenn die obigen Beobachtungen speziell betr. die ἀρχαι κ. ἐξουσίαι richtig sind, so will Eph überhaupt keinen Platz mehr neben dem, wie man annimmt, zugleich durch Tychicus abgesandten Kl haben, der die Nachrichten über die Irrlehrer voraussetzt. Denn selbst einmal angenommen, Eph hatte bereits fertig dagelegen, als jene Kunde eintraf, so wäre doch die Möglichkeit von Zusätzen und Abänderungen für Pl gegeben gewesen.[1]

[1]) Diese Annahme, die mir eine Zeitlang als Erklärung diente, ist

— Aber so verbreitet die Vorstellung von dem Eintreffen der kolossensischen Nachrichten vor des Tychicus Abreise ist, so wenig ist sie erweisbar. Nur dies wird von Tychicus Eph 6, 22 und Kl 4, 8 gesagt, daß der Ap ihn *εἰς αὐτὸ τοῦτο ἔπεμψε, ἵνα κτλ.* Daß damit sowohl eine dem Moment des Schreibens vorangegangene, als eine im Moment des Schreibens beabsichtigte Sendung (vom Standpunkt der Empfänger aus geredet) gemeint sein kann, ist zweifellos (vgl. 1 Kr 4, 11 u. ö. mit Phm 11). Es läßt sich somit Begründetes nicht einwenden, wenn man zwar Eph 6, 22 den zweiten, Kl 4, 8 aber den ersten Fall versteht, also dort übersetzt: „welchen ich eben dazu sende", hier: welchen ich eben dazu sandte". Der Grieche dachte eben beides im Präteritum. Die Sache würde dann also so liegen, daß bald nachdem der Apostel Eph und Phlm abgeschickt hatte, die Kunde von den kolossensischen Irrlehrern zu ihm gelangte, worauf er sofort, sei es durch die nur zu kürzestem Aufenthalt in Rom eingetroffenen Überbringer dieser Botschaft, sei es durch andere Gelegenheit dem vorgegangenen Eph und Phlm unseren Kl nachsandte. Daß er dabei annahm, daß derselbe doch noch vor Eph und Phlm eintreffen werde, ist nicht wunderbar, wenn doch Tychicus den Eph zuerst einer Reihe anderer Gemeinden bekannt geben, Onesimus aber, wie schon S. 8 bemerkt, kaum allein von Ephesus nach Kolossä vorausreisen sollte, sondern dem Tychicus bis zu dessen Ankunft in Kolossä attachiert gewesen sein wird.

Und wirklich fehlt es nicht ganz an Andeutungen in den Briefen, daß die Dinge sich so verhalten. Zunächst einmal zeigt trotz aller Gleichartigkeit des Ausdrucks in Eph 6, 22 und Kl 4, 8 f. letztere Stelle einen auffälligen Pleonasmus in dem wiederholten: *πάντα ὑμῖν γνωριοῦσιν τὰ ὧδε.* Die einfachste Erklärung wird sein, daß der Ap damit ausdrücken will, daß zwischen der Sendung des Tychicus und Onesimus, deren Kommen die Überbringer von Kl vorläufig ankündigen sollten, und dem gegenwärtigen Moment nichts der Erwähnung wertes geschehen sei: „Alles werden sie euch melden von hier. Es gibt über das ihnen Aufgetragene, bzw. von ihnen Miterlebte hinaus nichts weiter zu sagen." — Weiter ist zu beachten die Art, wie auf den Brief *ἐκ Λαοδικίας* hingewiesen wird (Kl 4, 16) Daß ein solcher unterwegs war, mochten gleichfalls die Überbringer des Kl den Lesern

---

nicht so fernliegend. Es ist doch keineswegs ausgemacht, daß ein Schreiben wie Eph in einer glatten Niederschrift zustande gekommen sei. Man darf an Konzept, Umgestaltung, Zusätze u. dgl. denken. Aber eben, in dem Moment, wo die kolossensischen Nachrichten kamen, wäre besonderer Anlaß zu Zusätzen oder Änderungen gegeben gewesen. Da solche nicht eingetreten sind, verliert die im Text berührte Möglichkeit, daß Eph im ganzen schon fertig war, an Wahrscheinlichkeit.

mitteilen. Aber es lag nahe, daß die Kolosser ihn nunmehr durch den eben jetzt eintreffenden für antiquiert ansahen. Es mag auch sein, daß Pl selbst erwogen hat, ob er nicht den in der Tat von den Ereignissen überholten sozusagen außer Kurs setzen solle? Er tut das nicht! Aber die Art, wie er nicht einfach dem ersten Glied entsprechend schreibt: *καὶ ἡ ἐκ Λαοδικίας (ἵνα καὶ) παρ' ὑμῖν*, sondern mit einem *ἀναγνῶτε* fortfährt, legt wenigstens die Empfindung nahe, als ob diese zweite Hälfte anders betont sei: „den leset auch ihr, d. i. den betrachtet als nicht überholt!" (das *ἵνα* vielleicht unabhängig!) — Auch der Umstand, daß in Kl 4, 10 Aristarch als der Mitgefangene des Ap bezeichnet wird, während Phlm 23 Epaphras dieses Prädikat erhält, könnte bemerkenswert sein. Bei zwei ganz gleichzeitigen Briefen wird das immer mehr auffallen, als wenn einige Wochen dazwischen liegen. Doch möchte ich darauf keinen Nachdruck legen, zumal ich mich dem Verdacht nicht verschließen kann, daß Phlm 23 eine kleine Unrichtigkeit im Texte vorliegt. Und ebenso wird die Nichterwähnung des Jesus Justus in Phlm gegen Kl 4, 11 ohne Gewicht bleiben.[1]) — Dagegen ist wieder von Belang der Auftrag betreffs Archippus Kl 4, 17, während Phlm nichts von einer *διακονία* des Mannes andeutet. Es hat dies mit Recht stutzig gemacht, aber mit Unrecht zu allerlei Seltsamkeiten Veranlassung gegeben. Man wird anzunehmen haben, daß Pl zur Zeit des Phlm noch nichts von einer *διακονία* des Archippus wußte, während die Überbringer der letzten Nachrichten ihm auch davon erzählen mochten, wie dem Archippus eine für uns nicht mehr kontrollierbare Betrauung mit irgendwelchen im Dienst der Gemeinde stehenden Funktionen zuteil geworden. — Endlich sei noch auf den Umstand gewiesen, daß Phlm mit keiner Andeutung die kolossensischen Wirren streift, was, wenn der Brief unter dem frischen Eindruck der kolossensischen Nachrichten geschrieben wäre, immerhin auffällig erschiene.

Ist natürlich keiner dieser Gründe für sich stichhaltig, so darf doch ihr Zusammentreffen mit dem oben Ausgeführten als recht beachtenswert gelten. Daß bei dem regen Verkehr zwischen Rom und Kleinasien die Annahme einer zwischen der Abfassung von

---

[1]) Was die oben angedeutete Konjektur anlangt, so scheint es mir nahe zu liegen, daß Epaphras in Phlm 23 als „*σύναιχμος*" (Mitkämpfer) bezeichnet war und daß daraus etwa infolge der Abbreviatur *συναιχμ'* der jetzige Text ward (vgl. d. Komm. z. d. St.). — In ähnlicher Weise würde die Nichterwähnung des Jesus Justus ganz belanglos, wenn Zahns Vermutung richtig wäre, daß dieser Name in dem *ἐν Χῷ Ἰοῦ* Phlm 23 untergegangen sein könne oder gar diese „bei *συναιχμάλωτος* etc. äußerst seltene" Näherbestimmung überhaupt erst hieraus entstanden wäre. Doch ist dies unnötig, und zwar zwiefach, wenn meine Konjektur betr. *συναιχμ'* im Rechte ist.

Eph und Phlm einerseits und Kl anderseits eintreffenden Nachricht etwas Auffälliges habe, wird niemand behaupten.

Ob die Briefe noch im Sommer nach Pli Ankunft in Rom geschrieben, ob vielleicht Epaphras erst im Herbst in Rom ankam, Tychicus und Onesimus mit Eröffnung der Schiffahrt im folgenden Frühjahr abfuhren, während gleichzeitig die Überbringer der Nachrichten aus Kolossä den kleinasiatischen Hafen verließen, ob man alles in den zweiten Sommer zu verlegen habe, das sind Fragen, die offen bleiben müssen. Nur daß unsere Briefe erst einige Zeit nach Pli Ankunft in Rom geschrieben sind, ist klar. Denn offenbar setzt Pl voraus, daß die verschiedenen Leser von Ephesus von seiner Überführung nach Rom, bzw. von seiner damaligen Lage im ganzen schon unterrichtet sind.[1])

5. Mit der gegebenen, den Briefen selbst entnommenen Schilderung ist nun aber auch schon die stärkste Instanz für ihre „Echtheit“ gewonnen. Man müßte, will man sie bestreiten, annehmen, daß der angebliche Pseudopaulus die Verhältnisse mit einem Raffinement ausgeklügelt hätte, wie man es etwa von einem erwarten könnte, der durch Fabrizierung einer Antiquität die Kritiker zu täuschen beabsichtigt, und daß er mit einem Geschick in der Erzeugung der künstlichen Patina vorgegangen wäre, das ihm den Ruhm eines Genies auf diesem Gebiet sichern müßte. Man beachte nur, wie er es verstanden hätte, durch kluge Mischung von altbekannten Namen mit neuen, überraschenden, wie Jesus Justus, Philemon, Apphia und Archippus, von paulinischen Wendungen in den epistolographischen Formen mit leichten Abwandlungen derselben in Adressen und Schlußworten, durch die überraschende Charakterisierung des Lukas als Arzt, des Markus als Vetter des Barnabas u. a. m. sich ins Gewand der Originalität zu hüllen und durch Vermeidung einer bestimmten Adresse in Eph, durch Verwendung nicht so leicht kontrollierbarer Adressen in Kl und Phlm u. dgl. sich gegen Entlarvung zu decken. — Nur freilich wäre dieses Genie eben nicht mehr als Pseudonymus, sondern als ein Falsarius zu charakterisieren; ein Falsarius, der sich auch nicht scheute, mit dem Brustton wahrer innerer Bewegung dem Ap Worte in den Mund zu legen, wie die herzliche Bitte um fürbittendes Gedenken Eph 6, 18 ff.; Kl 4, 3 u. ä. Daneben aber

[1]) Daß das Erdbeben, das nach Tac. ann. 14, 27 i. J. 60 Laodicea heimsuchte, für die ganze Frage belanglos ist, wird wohl meist anerkannt. Vor allem ist das Datum des Ereignisses nicht unbestritten. Außerdem kann dasselbe überhaupt nicht von allzu großer Bedeutung gewesen sein, da die Stadt sich durch eigene Mittel wieder aufhalf Wie es scheint waren auch weder Hierapolis noch Kolossä davon ernstlich betroffen und also weder in Eph noch gar in Kl zwingender Anlaß, darauf Bezug zu nehmen, selbst wenn etwa erst Jahresfrist verlaufen war.

hätte er die Gabe, in großartigster Weise paulinische Gedanken weiterzuführen, originale Konzeptionen im Geiste Pli zu verlautbaren und in Eph und Kl Briefe zu erzeugen, die nach Form und Inhalt sich hoch über die nachapostolische Literatur erheben — auch hier genialste Begabung in noch höherem Sinne als zuvor! — und zugleich in Phlm einen Ton zu treffen, der an Lebenswahrheit bis in die feinsten Schwingungen hinein den besten Vertretern schriftstellerischer Kunst Ehre machen würde. — Daß ein so vielseitig und eminent begabter Schriftsteller, ein Mann von solch hohem, idealen Schwung und zugleich von solchem Raffinement in der Anwendung kleiner Kunstgriffe, um seine Rolle festzuhalten, eine Wahrscheinlichkeit sei, wird man schwerlich behaupten können. Auch die Verteilung der Briefe auf mehrere Hände würde daran nichts ändern. Man hat öfter schon auf den pseudonymen Laodicenerbrief gewiesen, der ein Bild davon gibt, wie wohl derartige Versuche ausfallen mögen (vgl. den Text. sowie näheres über dies Schreiben bei Zahn, GK II, 566 ff.).

Wenn gleichwohl immer wieder kritische Beanstandungen versucht worden sind, so müßten sie recht durchschlagende Argumente zur Verfügung haben, um sich vor dem geschichtlichen Urteil zu halten. Die Geschichte dieser kritischen Bemühungen kann dafür kein günstiges Präjudiz erwecken.

Gleich am Anfang zeigt sich ein merkwürdiges Schwanken. Die ersten Zweifel, die auftauchten, wandten sich gegen Eph. Es war de Wette, der in seiner Einleitung (1. Aufl. 1826) Bedenken äußerte, ohne jedoch zu entschiedener Ablehnung fortzugehen. Ihm trat Schleiermacher in seinen Vorlesungen zur Seite. Aber noch ehe dessen Einleitung durch den Druck allgemein zugänglich ward, hatte Mayerhoff unter schonender Behandlung von Eph die Unechtheit gerade von Kl „ex fundamento" bewiesen (Brief an die Kol. 1838 S. IX).[1] Darauf folgte freilich schnell genug das beide Briefe ablehnende Verdikt der Tübinger Schule, das sie lediglich als literarische Produkte des Werdeprozesses der „altkatholischen Kirche" gelten und mit ihnen auch den harmlosen Phlm in die Versenkung verschwinden ließ. Aber nicht nur, daß wenige sich entschlossen haben, diesen letzteren Schritt mitzutun; vielmehr fand wenigstens der schon von Mayerhoff „ex fundamento"

---

[1]) Vielfach findet man als ersten, der kritische Bedenken gegen Eph geäußert habe, Usteri genannt (Paul. Lehrbegr. 1829 S 2f.). Soviel ich verstehe, handelt dieser aber gar nicht von Eph, sondern von Hb. Wenn er daneben sagt, daß sich vielleicht gegen einen, höchstens zwei der übrigen dreizehn paulin. Briefe Zweifel erheben lassen, so dürfte er wohl an 1 Tm und Tt denken. Irreführend ist auch Mey-Schmidts Notiz S. 21, insofern sie den Schein erweckt, daß zuerst Schleiermacher Zweifel geäußert habe (Einl S. 165f. u. 194). Denn selbst dessen „erster Entwurf" stammt erst aus d. J. 1829 (vgl. Vorw. von Wolde S. XV), ist also später als de Wette.

beseitigte Kl auch in Kreisen, die über den Verdacht schnöder „Apologetik“ erhaben sind, vielfach eine an Verteidigung der Echtheit sich annähernde Beurteilung, und selbst dem Epheserbrief wandte sich gelegentlich ein Abglanz der auch im Kreise der „Geltenden“ neuerwachenden Gunst zu. Es mag hier genügen, darauf hinzuweisen, wie Holtzmann seit 1872, wo seine „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe“ erschien, bis in die Gegenwart unentwegt seine an Hitzig anknüpfende These von einem paulinischen Urkolosserbrief vertritt, auf Grund dessen der Autor ad Ephesios zuerst den sog. Epheserbrief geschrieben habe, um dann in mannigfacher Wiederaufnahme der hier gebrauchten Gedanken und Wendungen den Urkolosserbrief durch Interpolation zum kanonischen Kolosserbrief zu gestalten; ein Bemühen, das freilich mit seiner „synoptischen“ Methode wenig Nachfolge gefunden hat (vgl. Einl[3] S. 265), aber durch die Entschiedenheit, mit der eine Beteiligung Pli als unleugbar festgestellt wird, bemerkenswert ist. Daneben sei daran erinnert, wie v. Soden die Annahme der Echtheit von Kl bis auf eine kleine „Interpolation“ in den von Holtzmann unternommenen Handkomm. III[1], S. 11; eingeführt hat, während er mit Klöpper den Epheserbrief allerdings dem Ap abspricht, doch nicht ohne eine relativ frühe Abfassungszeit wenigstens für möglich zu erklären (HK[2], S. 103). Ja der Rückzug der Kritik führte weiter, so daß sich der im Mohrschen Verlag erscheinende Grundriß der theologischen Wissenschaften und Meyers Kommentarwerk die Hände reichen, indem d o r t Jülicher (Einl 1894[1], S. 97; 1906, S. 127) es „immer noch als die einfachste Erklärung“ bezeichnete, „daß e i n Mann, hier also Pl, die beiden verwandten Briefe (und natürlich auch Phlm) geschrieben hat“, h i e r Haupt das Rätsel auch des Eph „bei Annahme der Echtheit für leichter lösbar hält als bei Annahme der Unechtheit“. Immerhin bleiben bei beiden Gelehrten gewisse Bedenken, und da nebenher die Beanstandung auch des Kl und selbst des Phlm nicht ganz verstummt ist, so darf allerdings ein Kommentar, wie der vorliegende, trotz angestrebter Kürze nicht an der „Echtheitsfrage“ vorübergehen, wennschon es der Auslegung überlassen bleiben muß, durch Darlegung des einheitlichen, der Zeit und Art des Ap entsprechenden Inhalts der Briefe den eigentlich positiven Nachweis der Authentie zu liefern.

6. Was zuerst Phlm betrifft, so hat schon Baur, wie bereits angedeutet, denselben nur um seines Zusammenhanges mit Eph und bes. Kl willen preisgegeben, indem er selbst sich zufrieden erklärt, wenn nur die „Möglichkeit“ der nichtapostolischen Entstehung sich dartun lasse (Paulus[2], II, 89), was er dann mit einigen leichtgeschürzten Argumenten gegen diesen „Embryo einer christlichen Dichtung“ geleistet zu haben glaubte (S. 93). Noch zurückhaltender schrieb Pfleiderer, daß „die Vermutung nicht ganz unbegründet

erscheint, dieser kurze Brief könnte als fingierte Illustration der im Kl enthaltenen sozialen Vorschriften diesem als Zugabe mit auf den Weg gegeben sein" (Urchristentum[1] S. 683). Anders Weizsäcker, der das Urteil über den Kl durch die enge Zugehörigkeit des Phlm zu ihm „nur bestätigt" sieht „in dem Maße als jenes kleine Schreiben sich als die Beispielsdarstellung für eine neue Lehre zum christlichen Leben erkennen läßt, deren allegorischer Charakter schon in dem (nach Pfl. doch nur möglicherweise symbolischen) Namen des Onesimus gegeben ist" (Ap. Ztalter[3] S. 545). Damit ist der Spieß allerdings umgekehrt, nur daß er zugleich der Hand entgleitet. Denn jenes einzige Argument Weizsäckers ist ungefähr so schlagend, wie wenn ich aus dem Umstand, daß der treffliche, für mein väterliches Haus arbeitende Tapezierer den Namen Lochhaß führte, den Schluß zöge, auch dessen Rechnungen hätten nur allegorischen Charakter getragen, oder wenn ich daraus, daß ich, während ich dies schreibe, in Schuhen stehe, die der Erlanger Meister Fußner gefertigt, und einen Hausrock hatte, der durch die Hand eines Schneiders namens Meck gegangen, gegen die Echtheit dieser Bekleidungsstücke mißtrauisch würde. In Wahrheit könnte nur der zwingende Zusammenhang mit einem notorisch unechten Schreiben das lebensvolle Briefchen zu einem Kabinettstück romanhafter Erfindung umstempeln. Solange die Echtheit von Kl noch als möglich gilt, ist Phlm „eine starke Instanz zugunsten der Echtheit auch des Kl oder mindestens eines ihm zugrunde liegenden Originals" (Pfleid.[2] S. 186), d. h. er ist ein Zeuge, den man geradezu totschlagen müßte, um den Weg zu weiterem frei zu bekommen. Dies ist aber auch nicht geleistet mit den paar „bei Pl sonst gar nicht, oder nur in den angefochtenen Briefen vorkommenden Ausdrücken", die Baur hervorhebt oder mit den Anspielungen auf den Namen Onesimus, die wirklich oder vermeintlich vorliegen (vgl. d. Komm.), noch endlich damit, daß man, wie Baur tat, darlegt, wie die Stellungnahme des Autors „echt christliche" Art (S. 93) an sich trägt!

Hat man nun aber Phlm anzuerkennen, so wird derselbe in gewissem Sinne zum ersten Zeugen für Kl (und Eph), indem er, auch sprachlich nahe verwandt, die dort vorausgesetzten Zustände als geschichtlich wirkliche bewährt. Daß, auch davon abgesehen, die „äußere Bezeugung" von Kl und Eph eine starke, für Eph sehr starke Instanz bildet, ist offensichtig. Für den, der 1 Pt als apostolisch beurteilt, ist schon durch die kaum zu verkennende literarische Abhängigkeit desselben die Abfassung von Eph zu Pli Lebzeiten und damit durch Pl sichergestellt. Die Umkehrung des literarischen Verhältnisses erscheint mir wenigstens ausgeschlossen. Doch muß hier auf dieses Argument verzichtet werden, da die Echtheit von 1 Pt nicht minder bestritten ist als die von Eph

und Kl. Auch auf 1. Clemens möchte ich kein besonderes Gewicht legen. Die Berührungen führen nicht notwendig auf literarische Abhängigkeit. Dagegen gibt auch Holtzmann zu, daß der Autor der Didache, des Pastor, daß ein Justin, Ignatius und Polycarp sehr wahrscheinlicherweise Eph kannten. Und für Kl werden von demselben Kritiker Barnabas, Justin und Ignatius als wahrscheinliche Leser genannt. Alle drei Briefe finden sich wie im altkirchlichen so in Marcions Kanon und gegen keinen derselben ist je der leiseste Zweifel in der alten Kirche laut geworden (vgl. Holtzmann, Einl[3] S. 247, 253, 260). Wenn Marcion die Adresse von Eph nach Laodicea vertritt (vgl. oben S. 14), während die kirchliche Überlieferung, soweit wir sie zurückverfolgen können, aller Wahrscheinlichkeit zuwider Ephesus als Bestimmungsort voraussetzt, so ist das keine Schwächung des Werts der Tradition, sondern stimmt nur zu dem, was über die Abfassungsverhältnisse zu sagen war, bzw. es erklärt sich daraus, daß der Brief seinen Weg in die Kanonsammlung von Ephesus aus gefunden hat, ohne doch dorthin adressiert zu sein (vgl. das oben über die Adresse von Eph Bemerkte, sowie Zahn, Einl[3] I, S. 351f.). Doch ist ja damit der Beweis für paulinischen Ursprung immerhin noch nicht gegen Anfechtungen geschützt, mag auch die Heruntersetzung bis tief ins zweite Jahrhundert durch diese äußeren Gründe sicher verwehrt sein. Die Frage ist, ob sich Merkmale einer speziell über Pl und seine Zeit zweifellos fortgeschrittenen Entwicklung aufweisen lassen oder doch Züge, welche schlechthin nicht zu der sonst bekannten Art Pli passen? —

Daß Phlm keine Ausbeute ergibt, ward schon dargetan (vgl. S. 27f.). Die Frage betrifft noch Eph und Kl.

7. Gehen wir vom allgemeinsten aus, so hat man aus beiden Briefen gnostische, ja sogar montanistische Töne heraushören wollen, sei es indem man die Irrlehrer (in Kl), sei es indem man den oder die Verfasser in Richtung auf die genannten Erscheinungen bestimmt sein läßt, und das Vorkommen einiger Ausdrücke, welche in der gnostischen Literatur als Bezeichnung für besonders charakteristische Begriffe sich finden, kann beim ersten Zusehen einen gewissen Schein hierfür erwecken. Aber schon Baur, der neben Schwegler als erster auf beides — Gnosis und Montanismus — diagnostizierte, hielt es doch zunächst betreffs des Montanismus für angebracht, alsbald beizufügen, daß allerdings „der Montanismus aus Elementen hervorging, welche längst vor seinem angeblichen Stifter vorhanden und nichts weniger als häretisch waren“ (Paulus[2] II, 25). Das gleiche gilt mutatis mutandis von der Gnosis. — Macht man damit Ernst, so müßte man zum Erweis der Unechtheit zeigen können, daß nicht nur Zusammenklänge mit gnostischen oder montanistischen Gedanken sich finden, sondern daß wirklich Begriffe

und Anschauungen auftreten, die erst auf der Stufe der nachapostolischen Entwicklung denkbar wären. Wie wenig davon, was zunächst die eigenen Ausführungen des oder der Verfasser anlangt, die Rede sein kann, wird die Exegese zeigen, die nirgends auf die spätere, eigentlich montanistische oder gnostische Entwicklung zurückzugreifen genötigt ist, beim Eph so wenig wie beim Kl. Daß aber auch die im Kl bekämpften Irrlehrer nichts weniger als „Gnostiker" waren, folgt schon aus der oben (S. 9 ff.) vorläufig gegebenen Charakteristik derselben. Ebenso würde, selbst wenn sie als Engelverehrer anzusehen wären (vgl. dagegen oben und die Ausleg.), ein Anlaß sie in die nachapostolische Zeit zu verweisen keineswegs gegeben sein, da dieser Zug keiner der dorther bekannten Richtungen charakteristisch ist.[1])

Eine ähnliche Bewandtnis wie mit dem angeblich unpaulinisch-gnostischen, wenn nicht gar montanistischen Zuge, wird es damit haben, daß die Briefe, kirchenpolitisch beurteilt, der Zeit der Unionsbestrebungen zwischen Paulinismus und Judaismus allein angemessen erscheinen sollen. Noch Holtzmann, Einl [3] S. 261, macht dies wenigstens Eph gegenüber geltend, indem er formuliert: „Aber die Christenheit, wie sie sich von dem Zeithintergrunde unseres Briefes abhebt, kennt tatsächlich keine Streitfragen, wie die um die Geltung des Gesetzes und um das Daß oder Wie der Zulassung der Heiden mehr." Man wird diesen Satz bis auf ein Wort, das letzte, unterschreiben können. Aber gerade dies letzte Wort führt über das Richtige hinaus und schiebt die Sache mit Gewalt unter das alte Tübinger Schema. Es handelt sich um junge, wesentlich heidenchristliche Gemeinden, die nicht einmal von Pl selbst gegründet waren. Daß dieselben von Epaphras und Genossen alsbald in die Gesetzesfrage eingeführt worden seien, ist ebenso unwahrscheinlich, wie daß ein echter Pl-Brief ohne Not den Streit selbst aufs Tapet gebracht haben müßte. Man würde, wenn ein Brief in diese Gegend eine Christenheit voraussetzen sollte, die an der Gesetzesfrage ein spezielles Interesse hätte, annehmen

[1]) W. Lueken, Michael, S. 4 ff.; 62 ff. u. a. glauben allerdings schon vom 1/2. Jahrhundert ab Spuren von Engelanbetung bei Juden und Christen zu finden. Vgl. jedoch Zahn, Einl § 27, 6—8. Und selbst wenn dieser irrte, bzw. wenn insbes. die rabbinischen Belegstellen bei Lueken durchschlagend wären, so würden wir dadurch mit unseren Briefen nicht ins zweite Jahrhundert gedrängt. — In welche Schwierigkeiten übrigens, auch abgesehen hiervon, die landläufigen Vorstellungen von den koloss. Irrlehrern führen, kann man an Holtzmanns Vorschlag sehen, wonach der Brief gegen zwei zeitlich auseinanderliegende Anschauungen polemisieren soll, deren ältere durch die echten Bestandteile (Urkolosserbr.), deren spätere durch die Interpolationen getroffen würden (Kritik S. 286 ff.; Einl [3] S. 250). Für den, dem die H.'sche Konstruktion der Entstehungsgeschichte „der Epheser- u. Kolosserbriefe" unannehmbar ist, fehlt freilich auch dieser Notbrücke der Halt.

müssen, daß etwa inzwischen sich Vertreter der judaistischen Partei in jene Gegenden geworfen hätten. Das wäre natürlich möglich, ist aber keineswegs als notwendig zu erweisen. Daß die ephesinischen ἀντικείμενοι (1 Kr 16, 9) Judaisten gewesen seien, ist mit nichts angedeutet. Daß die vor dem nach Korinth kommenden Apostel weichenden korinthischen Gegner alsbald die Provinz Asien zum Operationsfeld gewählt hätten, ist gleichfalls ohne jeden Anhalt. Übrigens ist doch zu beachten, daß auch in Kl das Auftreten der, wenn auch nicht direkt judaistischen, so doch verwandten Geist zeigenden Irrlehrer ein Novum ist, während die Gemeinde bis dahin offenbar in naiver Weise der paulinischen Predigt des Epaphras gefolgt war, d. h. es waren auch nach Kl noch kurz vorher in Phrygien Christen, von denen jenes Urteil Holtzmanns mit Ausnahme des „(nicht) mehr“ gelten würde. Man könnte in der Tat an Stelle dessen wenigstens für die Leser des Eph ein „noch nicht“ setzen. Daß immerhin in 2, 13 ff. der Gedanke an die Gesetzesscheidewand und ihre Aufhebung usw. nachdrücklich heraustritt kann nicht übersehen werden. Will man, so mag man dabei wohl von einer „prophylaktischen“ Belehrung reden. Jedenfalls zeigen die Verse (vgl. auch 3, 1 ff.), daß des Schreibenden Gedanken lebhaft genug mit der großen Tatsache des apostolischen Zeitalters beschäftigt waren, daß Gott auch den Heiden Gnade gegeben und daß sie Vollbürgerrecht erhalten haben in der Christenheit, ein Gedanke, der gerade dem Pl natürlich war und gegenüber einer sozusagen neueroberten Provinz doppelt nahe liegen mußte.[1]

Auf der Grenze zwischen solchem, was aus der apostolischen Zeit hinausweisen, und solchem, was wenigstens nicht zu Pli Eigenart sich schicken soll, liegt die Behauptung, daß der Verf. in einer schon nach gnostischer Stimmung schmeckenden, jedenfalls unapostolischen Weise die Erkenntnis überschätze, d. h. das Christentum im Vergleich mit Pl intellektualistisch umbiege (vgl. u. a. Holtzmann, Krit. S. 216 ff.). Aber so gewiß es richtig ist, daß wenigstens Eph den Wunsch einer Erkenntnisstärkung derer, von deren πίστις der Ap mit Dank vernommen hat, stark hervorkehrt (vgl. 1, 17 ff.), so wenig kann doch davon die Rede sein, daß der Vf das Christentum selbst wesentlich als eine neue γνῶσις fasse. Wofür er Gott in dem grundleglichen Lobpreis 1, 3 ff. preist, ist

[1]) Noch entschiedener glaubt Weiß den Inhalt von Eph zu der „Heidenfrage“ in Beziehung setzen zu können, indem er auf seine Annahme vorpaulinischer judenchristlicher Gemeinden in Asien rekurriert, zu denen das Verhältnis der Leser „noch immer kein ganz zufriedenstellendes war“ (so zuletzt N. kirchl. Ztschr. 1904 S. 399). Doch würde, selbst einmal jene Annahme zugegeben, dazu der Inhalt von 2, 13 ff. u. auch 4, 1 ff., bes. v. 7 ff. allerdings nicht passen. Aber es bedarf eben dieser Erklärung nicht, sondern es genügt das oben Bemerkte.

zunächst die Segnung mit aller Art geistlichen Segens (v. 3—6); es folgt die Erinnerung an die erfahrene Erlösung und Vergebung (v. 7); damit verbindet sich der Dank allerdings für die in der Offenbarung seines Willens mitgegebene *σοφία* und *φρόνησις* (v. 8—10), woran sich aber alsbald wieder eine keineswegs dem intellektuellen Gebiet angehörige Begnadung anschließt (*ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν*). Daß er, nachdem er darauf die Leser erinnert hat, wie auch sie das Wort der Wahrheit, das *εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας* vernommen haben und mit dem hl Geist versiegelt worden sind etc., nun dazu übergeht, ihnen zu sagen, wie er ihnen zu dem erfreulichen Glaubensstand, davon er vernommen, auch ein reichstes Maß von Verständnis für die Größe ihrer Begnadung wünsche, ist durchaus natürlich. Es gilt eben nicht besondere Mängel ihrer Erkenntnis zu beheben und ihnen in diesem Sinn ein *χάρισμά τι πνευματικόν* zu vermitteln, wie es Rm 1, 11 heißt, sondern ihr Bewußtsein davon zu vertiefen, was sie mit dieser Begnadung empfangen hätten.[1])

Aber alsbald kommt die Behauptung, daß der Inhalt der vorgetragenen Erkenntnis nicht paulinische Gedanken seien. Die Art, wie über Christi Person und Werk geredet werde, die Bestimmung seines Verhältnisses zu Gott einerseits, zur Kirche anderseits, die Fassung des letzteren Begriffs, die Stellung zur eschatologischen Frage u. a. m. soll nicht Pli Weise entsprechen. Freilich sind die Einwände nicht immer übereinstimmend gefaßt. So stellt v. Soden der Behauptung Hilgenfelds (Einl S. 679 f.) u. a., daß die Parusieerwartung dem Eph bereits fremd geworden sei, in fast übertriebenem Maße die Behauptung entgegen, daß „das ganze Denken des Vf auf die Zeit der Parusie gerichtet sei, wenn ihm auch die „plastische Ausprägung“ fehle, die bei Pl vorliege (Jahrbb. f. prot. Theol. 1887 S. 489 f.). Hoekstra (Theol. Tijdschr. II, 608) fand die Christologie des Eph den paulinischen Homologumenen näher verwandt, als die des Kl, während Hltzm. auf eine Reihe von Stellen aus Eph sich beruft, bei denen genau die gleiche Stellungnahme wie in Kl heraustrete (Krit. S. 236 f.). Schon darin liegt deutlich beschlossen, daß eine eigentliche Widerlegung der vorgebrachten Einwendungen an dieser Stelle viel zu weit führen würde. Immerhin dürften einige kurze Notizen am Platze sein.

[1]) Damit erledigt sich die richtige Beobachtung von Hltzm. (Krit. S. 218), daß man das Hervortreten des intellektualistischen Moments in den Briefen nicht aus dem Gegensatz gegen die Irrlehrer erklären könne, da gerade Eph die in dieser Richtung klassischen Stellen enthalte. Ähnlich steht es übrigens auch mit den sittlichen Ermahnungen. Auch sie treten nicht so sehr einzelnen Mißständen entgegen, von denen Pl gehört hat, wie etwa in 1 u. 2 Th u. bes. 1 Kr, sondern sie weisen im allgemeinen auf eine echt christliche Lebensführung, wie sie Pl bei allen Gemeinden zu fördern bedacht sein mußte (cap. 4—6).

Zunächst was die Christologie anlangt, so müssen die „Kritiker“ selbst zugestehen, daß Worte wie 1 Kr 8, 6; 2 Kr 4, 4 ff. nahe genug an die vielberufene Aussage Kl 1, 15 ff. heranführen. Anderseits ist daneben die Rede von dem Gott (und Vater) Jesu Christi Eph 1, 3; 17 — vorausgesetzt, daß man sie nicht ganz modern in die Vorstellung dessen, was wir den „christlichen Gottesbegriff“ nennen, umsetzt (v. Soden S. 443) — obwohl 1, 17 dem Ausdruck nach ohne Parallele, so doch sachlich echt paulinisch. Daß dem Vf von Eph die „Idee der Präexistenz“ ohne Interesse gewesen sei (ibid. S. 444), ist angesichts der recht verstandenen Stelle 4, 8 ff. ebenso grundlos wie die Behauptung, daß der historische Christus auffällig in den Hintergrund trete (S. 446) gegenüber von Eph 1, 7; 20; 2, 5; 13b; 16 — von Kl ganz zu schweigen, — verwunderlich. Daß von einer „versöhnenden“ Wirkung des Werkes Christi auf die Geisterwelt die Rede sei, pflegt man zwar angesichts Kl 1, 20 zu behaupten, man bleibt aber den Beweis dafür schuldig, daß dort die Geisterwelt das gemeinte Objekt sei, und pflegt es sich auch mit dem Begriff des Verbums gar zu bequem zu machen (vgl. auch zu 2, 15). Der Gedanke führt nicht hinaus über Eph 1, 10, welche Stelle man wiederum nicht schlimmer verkennen kann, als wenn man sie in Spannung zu 1 Kr 8, 6; Rm 11, 36; 1 Kr 15, 28 findet (v. Soden S. 452, Hltzm. S. 227 ff.), während doch ganz offenbar ist, daß der Schreibende, wie er Gott als Subjekt des *ἀνακεφαλαιοῦν* denkt, so auch durch das Medium deutlich genug die Beziehung auf dieses Subjekt markiert; vgl. auch Eph 1, 5 (*υἱοθεσία εἰς αὐτόν*, scil. *θεόν*, nicht *εἰς Χριστόν* wie v. Soden meint); 2, 22 (*εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ*) u. a.[1] Zu der „kosmischen Bedeutung“, welche Christo und seinem Werke zugewiesen wird, bedarf es wohl nur der Erinnerung an Rm 8, 18 ff. Was dort gesagt wird, liegt offenbar auf gleicher Gedankenbahn und ist vor allem nicht minder „singulär“ in seiner Näherausführung als Eph 1, 10; Kl 1, 20 (vgl. übrigens auch den eigenartigen Ausdruck 1 Kr 6, 2). Über die „Verwendung des Begriffes *ἐκκλησία* für die Gesamtgemeinde“ in Eph sollte es eigentlich keiner Auseinandersetzung bedürfen, wenn doch zugestanden werden muß, daß auch in den Homologumenen dieser Gebrauch nicht fehlt (vgl. 1 Kr 12, 28 auch 10, 32; 15, 9; Gl 1, 13) und daß sich angesichts einer größeren Christenschaft,

[1]) Ein noch flagranteres Beispiel dafür, wie leicht geschürzt vielfach die kritischen Argumentationen dieser Art sind, bietet Hltzm.'s Kritik S. 229, indem dort ausgeführt wird, wie die Behauptung, daß die Christologie der Briefe die paulin. Linie überschreite, indem Christus hier als Weltziel erscheine, vor allem durch eine Beobachtung das Siegel der Wahrheit aufgedrückt erhielt: daß nämlich „Eph 1, 21 ausdrücklich gelehrt werde, daß Christi Machtstellung *οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι* bestehe“, als ob diese Näherbestimmung zu *καθίσας* statt zu *ὀνομαζομένου* gehöre.

so wie sie die Leser von Eph darstellten, dem Ap die Vorstellung der „Kirche“ besonders nahe legen mußte. Auch daß sie als Christi *σῶμα* bezeichnet wird, ist kein Novum (vgl. Rm 12, 5; 1 Kr 12, 12). Daß sonst Christus dabei als das dieses *σῶμα* beseelende *πνεῦμα* gedacht werde (Hltzm., Kr. S. 240), steht, trotz 1 Kr 6, 17 (!) u. 12, 13, worauf sich Hltzm. beruft, völlig in der Luft. Außerdem würde dies die andere Wendung nicht ausschließen.[1]) — Doch, wie gesagt, man müßte fast Vers für Vers durchgehen und die Auslegung vorwegnehmen, wollte man die endlosen Mäkeleien, die man besonders gegen Eph (vgl. hier speziell auch v. Soden in den genannten Aufsätzen) vorbringt, berücksichtigen und widerlegen. Wir müssen dies, soweit es der Mühe wert erscheint, dem Kommentar überlassen. Ebendort werden sich Ausdrücke wie *οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι αὐτοῦ καὶ προφῆται* Eph 3, 5 u. ä. erklären. In Summa wird man zugeben können, daß Manches von dem, was die Briefe bringen, neu und Einiges überraschend ist. Wer aber „die unerschöpfliche Produktivität“ Pli anerkennt (v. Soden S. 134), der sollte sich darüber am wenigsten wundern.[2])

Doch die vorstehenden Bemerkungen berühren sich zum Teil schon nahe mit einem letzten Einwand gegen unsere Briefe, mit dem angeblich unpaulinischen Sprachcharakter. Es wird sich empfehlen, auch nach dieser Seite den Boden zu untersuchen, ehe die

---

[1]) Richtig ist nur, daß Rm 12, 5 u. 1 Kr 12, 12 das Bild von Chr. als Haupt des Leibes nicht ausdrücklich vollzogen ist. Sind wir aber in Christo *ἓν σῶμα* (Rm 12, 5), und steht es beim Christus so wie beim natürlichen *σῶμα* (1 Kr 12, 12, vgl. zu dieser comparatio compendiaria v. 27), so ist es mindestens möglich, daß der Ap dabei das naheliegende Verhältnis von Haupt und Leib im Sinne hatte, während das von Geist und Leib an der erstgenannten Stelle mit nichts angedeutet, an der zweiten durch den folgenden Vers direkt ausgeschlossen ist (*ἐν ἑνὶ πνεύματι εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*, nämlich zum *σῶμα Χοῦ* v. 27). Eph und Kl stehen nicht im Gegensatz zu Pli Gedanken, sondern geben die Bestätigung der in Rm und 1 Kr nächstliegenden Anschauung.

[2]) v. Soden findet es allerdings auffällig, daß Pl zwar im Kl und Phl ein Zeugnis seiner unerschöpflichen Produktivität und Originalität hinterlassen habe, dagegen in derselben Zeit im Eph fortgehend trotz völliger Neuheit der treibenden Ideen seine eigenen früheren Produkte verwende (S. 134). Da er zwei Seiten früher selbst von Stellen spricht, wo die eigensten Tendenzen des Briefs ihren Ausdruck finden, so dürfte damit schon eine Limitation vorausgeschickt sein. Eine weitere liegt darin, daß die Anklänge an Phl natürlich ausscheiden, wenn Eph echt und also vor Phl geschrieben ist. Haben wir ihn aber gar mit Recht auch vor Kl angesetzt, so kommt ein gut Teil des Originellen in Kl eben auf Rechnung schon des Eph und es fällt damit der ohnehin in seiner Allgemeinheit unbrauchbare Einwand von selbst hin. Nicht besser steht es mit den neuerlichen Einwänden von Dibelius a. a. O. S. 169 ff. Soweit sie nicht überhaupt auf verkehrter Exegese beruhen, rechnen sie mit einer Anschauung betr. die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Wechsels von Vorstellungen und Gedanken im Geist des Ap, die psychologisch durchaus unhaltbar ist.

Auslegung ihren Weg antritt, und zwar kann die Untersuchung um so vollständiger geführt werden, als hierbei die Einzelerklärung weit weniger für das Resultat bedingend ist als in dem zuletzt behandelten Abschnitt.

8. Daß die rein lexikographischen Beobachtungen an und für sich für die Entscheidung der Verfasserfrage, wenigstens speziell betr. unserer Briefe nicht viel zu besagen haben, wird in thesi heutzutage ja mehr und mehr anerkannt. Gleichwohl pflegt man sie, sei es als Plänklertruppen dem Angriff vorauszuschicken, oder sie auch zu gelegentlicher Verwendung bereit zu halten, und das scheinbar Objektive der Beobachtungen macht leicht einen gewissen Eindruck. Man wird darum doch gut tun, auch und zuerst sie etwas näher anzusehen. Wieder kann Phlm sogut wie beiseite bleiben. Wohl enthält er einige Hapaxlegomena teils im Vergleich mit dem gesamten sonstigen Bestand des NT (wir werden solche im folgenden als „ntl ἁλ." bezeichnen), teils im Vergleich mit den übrigen unter Pli Namen gehenden Schriften (ich werde sie „paulin. ἁλ." nennen, indem ich die Berücksichtigung oder Nichtberücksichtigung der Pastoralbriefe soweit nötig konstatiere), aber kein Verständiger wird darauf etwas bauen. Dagegen sind Eph und Kl zu berücksichtigen.

Mit dem Zugeständnis durchgehender Anklänge an die paulinische Art beginnt Hltzm. (Krit. u. Einl.) seine das Sprachliche betreffende Ausführung zum Eph und stellt u. a. zum Beleg hierfür 18, bzw. 20 Wörter fest, die im NT nur noch bei Pl (exkl. Past.) sich wiederfinden. In Wahrheit sind es 22. Dazu in Kl 12 (nicht 11).[1] Dem Unkundigen wird dies freilich gerade wenig erscheinen. Doch braucht man nur den mit Eph etwa gleich langen Gl und den Kl entsprechenden Phl einmal darauf hin anzusehen, so findet man nicht wesentlich andere Zahlen, nämlich für Gl: 22, für Phl: 18 (exkl. Past.).[2] Daneben hat Gl c. 420, Eph c. 410, Phl c. 350, Kl c. 350 Wörter, die gleichfalls sonst bei Pl, aber außerdem noch im NT (bzw. Past.) sich finden, d. h. die Zahlen entsprechen ziemlich gleichmäßig je der Länge des Ganzen, bzw. sie sind, was Kl und besonders Eph betrifft, zum mindesten nicht gegen paulinische Autorschaft zu verwenden. — Alsbald aber erhebt nun Holtzmann Bedenken wegen der verhältnismäßig großen

[1]) Außer den von Hltzm. S. 100 u. 107 genannten dort noch: *ἀνακεφαλαιοῦν, ἀρραβών, τοῦ λοιποῦ, παροργίζειν, πεποίθησις*; (dafür ist *εὔνοια* 1 Kr 7, 3 sehr fraglich); hier: *ἀνακαινοῦν*.

[2]) In Gl. *ἀγαθωσύνη, ἀληθεύειν, διχοστασία, εἴκειν, εἰκῇ, ἐκκλείειν, ἐνάρχεσθαι, ἐξαγοράζειν, κανών, καταδουλοῦν, κλῖμα, κυροῦν, τοῦ λοιποῦ, μακαρισμός, παιδαγωγός, παρεισέρχεσθαι, προλέγειν, συνίστημι, υἱοθεσία, ὑπερβολή, φύραμα, ψευδάδελφος*; in Phl *ἀπεῖναι, ἀποκαραδοκία, βραβεῖον, δοκιμή, ἐνάρχεσθαι, ἔνδειξις, ἐνέργεια, ἐπιχορηγία, εὐωδία, κάμπτειν, κενοῦν, μενοῦνγε, μετασχηματίζειν, νόημα, πεποίθησις, σύμμορφος, συστρατιώτης, σχῆμα*.

Anzahl von ntl und paulinischen H a p a x l e g o m e n e n, die gleichwohl in Eph und in Kl sich finden. Er zählte in Krit. 37 und 39 für Eph, 33 und 15 für Kl, dagegen in Einl[3]: 35 und 51 dort, 34 und 25 hier (exkl. Past. d. h. so, daß Wörter, die dort wiederkehren, trotzdem nicht als „paulinisch", d. h. hier als „paulin. ἁλ." gezählt werden). Dabei scheint er allerdings für Eph seiner Gewohnheit entsprechend eine Reihe Wörter mitgerechnet zu haben, die nur in Citaten vorkommen und also dem Schreibenden eigentlich nicht zugehören. Doch sind dafür eine Anzahl anderer ganz übersehen und so gleicht sich die Ungenauigkeit aus.[1]) Zu Kl ist dagegen die Angabe in Einl auch ohne solche Ausgleichung richtig.[2]) Sind das nun wirklich auffällig große Zahlen?

Nehmen wir auch hier den früheren, mit Eph etwa gleich langen Gl und den folgenden, Kl entsprechenden Phl in Betracht, so hat Gl 32, bzw. nach Ausscheidung des Citats ἐπικατάρατος 31 ntl und 45 (wenn man nach Hltzms. Weise zählt 48), bzw. nach Abzug der im Citat stehenden 36 (nach Hltzms. Weise 39) paul. ἁλ., und Phl 37 ntl und 30 (nach Hltzms. Weise 40) paul. ἁλ.[3])

---

[1]) Übersehen sind in Krit. (S. 101 Anm. 1) unter den ntl ἁλ.: εὔνοια (1 Kr 7, 3 vgl. Anm. 1), ἐκτρέφειν, ἐλαχιστότερος und μακροχρόνιος (dies allerdings i. Cit., doch hat Hltzm. eben solche Wörter seinerseits stets mitgerechnet); irrig angeführt ist καταβραβεύειν; übersehen unter den paul. ἁλ. (ibid. S. 100 Anm. 3): ἀναλαμβάνειν, δῶρον, ἐκπορεύεσθαι, [illegible], [illegible], σκοτόω, ἡλικία, κατοικητήριον, κραυγή, λουτρόν, μῆκος, (πρότερος), ὑπεράνω (diese schon von Klöpper S. 9f. ergänzt, der aber wieder die 3 von Hltzm. mitgenannten: ποιμήν, πολιτεία und κατώτερος ausließ); ferner [illegible], πατριά, (ὀστέον), εὖ, αἰχμαλωσία und προσκολλᾶσθαι; irrig angeführt ἅπας (das wenigstens möglicherweise Gl 3, 28 sich findet). In Wahrheit sind es also 40 u. 57, darunter aber mindestens 8 in Citat.

[2]) Übersehen ist unter den ntl ἁλ. in Krit. 105 A 3: καταβραβεύειν. In Wahrheit also: 34 u. 25, wie in Einl gesagt ist.

[3]) Für Gl vgl. Zahn, Einl S. 369 der (A) 30 ntl u. (B) 37 paul. ἁλ. aufzählt. Doch sind der Gruppe A beizufügen: [illegible] und [illegible], und der Gruppe B: ἀνέρχεσθαι, βοᾶν, ἐγκράτεια, ἐκβάλλειν, ἐμμένειν, ὅμοιος (τεκνίον, krit. verdächtig), τίκτειν, Ἱεροσόλυμα (1, 17f. u. 2, 1 neben Ἱερουσαλήμ 4, 25f.); in Summa 32 + 45 = 77, wovon ich als i. Cit. streiche ἐπικατάρατος, βοᾶν, ἐκβάλλειν, ἐμμένειν, ἐνευλογεῖν, κρέμασθαι, παιδίσκη, ῥηγνύναι, στεῖρος, τίκτειν; nach Hltzms. Weise käme noch hinzu ζυγός, μεσίτης, στῦλος, die bei Pl außer in Gl nur in Past. — Für Phl sind es [illegible] ntl ἁλ.: ἁγνῶς, αἴσθησις, ἀκαιρεῖσθαι, ἄλυπος, ἀναθάλλειν, ἀπουσία, ἁρπαγμός, αὐτάρκης, γνησίως, ἐξανάστασις, ἐπεκτείνεσθαι, ἐπιπόθητος, ἑτέρως, εὔφημος, εὐψυχεῖν, ἰσόψυχος, κατατομή, καταχθόνιος, κενοδοξία, λῆψις, μεγάλως, μυεῖσθαι, ὀκταήμερος, παραβολεύεσθαι, παραμύθιον, παραπλήσιον, πολίτευμα, προσφιλής, πτύρεσθαι, σκοπός, σκύβαλον, σύζυγος, συμμιμητής, συμμορφοῦσθαι, σύμψυχος, συναθλεῖν, ὑπερυψοῦν. — 2) paul. ἁλ.: ἀδημονεῖν, αἴτημα, ἀναλύειν, ἀρετή, ἀσφαλής, [illegible] 2 Kr nur i. Cit.), διαστρέφειν, (δόμα Eph nur i. Cit.), δόσις, εἰλικρινής, ἔντιμος, ἐξαυτῆς, (ἐξομολογεῖν Rm nur i. Cit.), ἐπιλανθάνεσθαι, ζημία, ἴσος, καίπερ, κύων, μορφή, οἴεσθαι, πολιτεύεσθαι, πραιτώριον, σκολιός, συλλαμβάνειν, ταπείνωσις, τελειοῦν, ὑστέρησις, φωστήρ, χορτάζειν; nach Hltzms. Weise dazu: ἐπέχειν, ἐπιεικής,

Da Gl ungefähr 520, Eph 530, Phl 430, Kl 420 verschiedene Wörter verwendet, so wird man zugeben, daß die Zahlen für Eph und Kl nichts Auffälliges haben. Dasselbe gilt von einer dritten Gruppe von Wörtern, die Hltzm., allerdings ohne selbst großes Gewicht darauf zu legen, herausgehoben hat, d. h. von solchen, die in Eph, bzw. Kl und bei Pl sonst stehen, bei letzterem aber sehr selten seien, während sie im NT sich öfter finden sollen, besonders auch in den Pastoralbriefen (S. 100, A 2; 107 Anm. 2). Er nennt für Eph 19, für Kl 10. Doch ist die Zählung sehr subjektiv. [1]) Vor allem aber ergibt sich eben auch betr. Gl und Phl alsbald wieder die gleiche Erscheinung.[2]) — Speziell zur Stütze seiner Interpolationshypothese bemerkt Hltzm. weiter, daß doch in Wahrheit die Zahl der ἁλ. für den „Autor ad Eph" wesentlich höher sei, indem er nämlich die ἁλ. des Eph und des Kl und die diesen beiden ausschließlich gemeinsamen (10) Wörter zusammenzählt (Krit. S. 111). Was damit gewonnen sein soll, ist schwer einzusehen, da natürlich 10 Kapitel mehr ἁλ. liefern als 6 und 4 je für sich (Gl + Phl haben 68, 2 Kr mit seinen 13 Kapiteln über 90 ntl ἁλ.; entsprechend Eph + Kl gegen 70). Doch findet H. die Zahl der Kl und Eph gemeinsamen ἁλ. (10) vergleichsweise sehr groß und der Erklärung bedürftig, wenn man beachte, daß Eph mit Rm nur 7, mit 2 Kr und 1 Th 3, mit Gl, Phl und 1 Kr je ein Wort allein gemeinsam habe. Die Erklärung läge aber, die Auffälligkeit vorausgesetzt, auf der platten Hand bei zwei gleich- oder fast gleichzeitigen und vielfach gleichen Inhalt habenden Briefen. Ja, da ganze Sätze zusammenstimmen, könnte man sich vielmehr wundern, daß der Fall nicht häufiger eingetreten ist. Dasselbe gilt betr. der 10 + 8 Wörter, welche Kl und Eph gebrauchen, obwohl sie Pl ganz selten bzw. gar nicht anwendet. Außerdem läßt sich aber

---

ἐπίσκοπος, κέρδος, ὀπίσω, περί sq. acc., προκοπή, σεμνός, σπένδεσθαι, σπουδαίως.

[1]) Unter den 19 für Eph gezählten gehört nicht hierher, sondern zu Kl κρατεῖν; unbrauchbar ist καθεύδειν, weil in Eph nur im Citat; weiter bemerke: μαρτύρεσθαι: steht AG 2mal, aber auch Gl u. 1 Th je 1mal; δόμα: i. Cit. u. Mt, Lc u. Phl je 1mal; ἔνδοξος: Lc 2mal; 1 Kr 1mal; θώραξ: Apk 2mal u. 1 Th 1mal; κραταιοῦσθαι; Lc 2mal u. 1 Kr 1mal; ματαιότης Rm 1mal und 2 Pt 1mal; μεθύσκεσθαι: Lc 1mal u. 1 Th 1mal. Und das sollen Wörter sein, die gerade bei Pl selten, sonst aber im NT öfter, bes. auch in d. Past. vorkommen! – -

[2]) Es wird genügen, wenn ich auf Grund meiner Listen lediglich aus dem Buchstaben α eine kleine Gegenrechnung zu Gl vorlege: ἀθετεῖν (bei „Pl" nur noch 1 Th; 1 Kr i. Cit.; sonst 1 Tm, Mk, Lc, Jo, Hb, Ju); αἵρεσις (b. „Pl" nur noch 1 Kr; AG 6mal, 2 Pt 1mal); ἀναγκάζειν (b. „Pl" nur noch 1 Kr 1mal, sonst Mt, Mr, Lc, AG); ἀναστροφή (b. „Pl" nur noch Eph 1mal; sonst 1 Tm, Hb, Jk, 1 Pt, 2 Pt), ἀνόητος (b. „Pl" nur noch Rm 1mal; sonst Lc, 1 Tm Tt), ἀπέρχεσθαι (b. „Pl" nur noch Rm 1mal, sonst Evv, AG, Jk, Ju, Ap), ἀπορεῖν (b. „Pl" nur noch 2 Kr 1mal, sonst Lc, Jo, AG je 1mal).

auch hier eine gewisse Gegenprobe machen. Die lediglich durch den Inhalt zusammengehaltenen Gl und Rm ergeben nämlich schon bei flüchtiger Vergleichung 4 nur ihnen im NT gemeinsame, 14 zwar sonst im NT, aber bei Pl nur ihnen eignende, 9 bei Pl seltene Wörter, also gegenüber den von Hltzm. aus Eph und Kl gegebenen 10 + 10 + 8 = 28 hier 4 + 14 + 9 = 27.[1] — Am frappierendsten könnte dem Unkundigen die geringe Zahl der Wörter erscheinen, die Kl und Eph im ganzen NT nur mit Pl gemeinsam haben (Hltzm. zählt 5). Aber man übersieht dabei, wie geringe Wahrscheinlichkeit hierfür überhaupt vorliegt. Die paulinische Literatur bildet noch nicht ein Viertel an Umfang des NT. Neben ihr stehen Schriften, wie die des Lc mit einem Lexikon von c. 1900 Wörtern. Wie selten wird da der Fall eintreten, daß ein Wort, das bei Pl in mehr als zwei Briefen vorkommt, nicht auch in einer der zahlreichen anderen Schriften verwendet ist. Für die oben nebeneinander gestellten Gl und Phl habe ich nur ein einziges Beispiel gefunden und dies nur unter der Voraussetzung der paulinischen Abfassung von 1 Tm und Tt (*ἔρις*). Aber selbst 1 und 2 Kr weisen trotz ihres Eph und Kl etwa 3 fach übertreffenden Umfanges nur 9, bzw. bei der von Hltzm. stets befolgten Ignorierung der Pastoralbriefe nur 5 Beispiele auf. Demgegenüber sind die von Hltzm. für Eph und Kl genannten Wörter das Höchste, was man erwarten kann.[2] Man mag Lexikon oder vielmehr Konkordanz wälzen, wie man will, es zeigen sich mit fast komischer Präzision immer fast genau die gleichen Prozentzahlen betr. die angefochtenen wie betr. die anerkannten Briefe.

Ganz ähnlich steht es, wenn man von der bloßen Zählung zu näherer Betrachtung der Hapaxlegomena übergeht. Obwohl Hltzm.

---

[1]) Nur in Gl u. Rm: *διχοστασία, ἐκκλείειν, μακαρισμός, παρεισέρχεσθαι*; im NT, aber bei Pl nur in Gl u. Rm: *συναπάγεσθαι, δουλεία, ἀπέρχεσθαι, ἄρσην, βαστάζειν, ἐκπίπτειν, ἐλευθεροῦν, ἐπαγγέλλεσθαι, θῆλυς, ἴδε, κῶμος, προκόπτειν, συγκλείειν, συσταυροῦν* (metaphor., sonst nur in den Evv eigtl.); selten bei Pl: *ἁμαρτωλός* (Rm 4, Gl 2 (1), sonst 1 Tm 2 u. Evv, Jk, Hb, Ju, 1 Pt Apk), *ἀφορίζειν* (1 Kr i. Cit., Evv), *ἐγκόπτειν* (sonst nur 1 Th 1, AG 1, 1 Pt 1), *ἐπαγγελία* (Gl 10, Rm 1, 2 Kr 2, 1 Tm 1, 2 Tm 1, Lc, AG), *ἔχθρα* (sonst nur Eph 2, Lc, Jk); *πλήρωμα* (Rm 3 (2), Gl 1, Eph 1, Evv, Jk); *προγράφειν* (sonst nur Eph 1, Ju 1); *φυλάσσειν* (sonst nur 2 Th, Past); *ὦ* exclam. (sonst b. Pl nur Phlm 1).

[2]) Hltzm. S. 111 nennt *ἀνῆκει, ἁπλότης, ἐνέργεια, ἐξαγοράζειν, παροργίζειν*. Bei Hinzurechnung der Past zum Corp. Paul. käme hinzu *φρεναπάτης*. Dafür muß aber allerdings *παροργίζεσθαι* fallen, denn 1) ist es Kl 3, 21 schwerlich ursprünglich, 2) steht es Rm nur im Citat. — 1 u. 2 Kr dagegen bieten *θνητός* und *καταλλάσσειν* (auch Rm), *μετασχηματίζειν* (auch Phl), *ὑπερβολή* (auch Rm u. Gl), *κενοῦν* (auch Rm u. Phl); ferner: *ἀτιμία* (auch Rm u. 2 Tm), *ἐπιταγή* (auch Rm, 1 Tm, Tt), *ἐξαπατᾶν* (auch Rm, 2 Th, 1 Tm) und *ἔρις* (auch Rm, Gl, Phl, 1 Tm, Tt).

die zuletzt durch v. Soden gegen ihn nachgewiesenen Analogien anerkennt (Einl 253), läßt er nach wie vor die unverhältnismäßige Häufung der sesquipedalia verba, zumal solcher, die sich sonst bei Pl nicht finden, unter den Anstößen wenigstens gegen Kl nicht unerwähnt. Aber auch in Gl finden sich folgende Bicomposita: *προσανατίθεσθαι, συμπαραλαμβάνειν, παρείσακτος, συνυποκρίνειν, συναπάγειν, προευαγγελίζεσθαι, ἐπιδιατάσσειν, ἐξαποστέλλειν, ἀπεκδέχεσθαι, (εὐπροσωπεῖν)* und folgende mit einem Substantiv oder ähnlich zusammengesetzte: *ψευδάδελφος, ὀρθοποδεῖν, εἰδωλολατρεία, διχοστασία, κενόδοξος* (vgl. Phl), *φρεναπατᾶν, (εὐπροσωπεῖν* vgl. zuvor) und davon sind 8 ohne paulinische Parallele gegen höchstens 11 in Kl. Und auch im Phl fehlt es nicht an Ähnlichem. Ich notiere: *ἐξανάστασις, ἐπεκτείνεσθαι, ὀκταήμερος, ἰσόψυχος, κενοδοξία* (vgl. Gl), *ἀποκαραδοκία, ἐξομολογεῖν* (allerdings im Citat; ebenso Rm). Daß die entsprechenden Ausdrücke im Kl weniger paulinischen Charakter trügen, als diese aus Gl und Phl entnommenen, wird man nicht behaupten können. Mit Recht weist v. Soden (Jahrbb. 1885, S. 331) für *αἰσχρολογία* auf das „paulinische" *χρηστολογία*, für *ἀνταναπληροῦν* auf *ἀνταποδιδόναι* u. ä., für *ἐθελοθρησκεία* auf *εἰδωλολατρεία* u. a. m. Und dasselbe gilt von den übrigen formell unanstößigen, z. T. ganz geläufigen sonstigen Sonderwörtern des Kl. Fand Hltzm. wenigstens früher mit Mayerh. es bemerkenswert, daß Kl das bildliche *ἐμβατεύειν* (Kl 2, 18) schreibt, während Pl bildlose Ausdrücke wie *γινώσκειν* dafür habe, so war das selbst ein *κενεμβατεύειν* (ibid. nach richtiger LA). Und meinte er, Pl würde statt *ἐθελοθρησκεία* und *θρησκεία τ. ἀγγ.* eine Bildung von *δουλεύειν* gewählt haben, so müßte man sich nicht minder wundern, daß Pl sich die Freiheit genommen haben soll, Rm 1, 25 ein so „unpaulinisches" Wort wie *σεβάζεσθαι* anzuwenden. Doch es darf auch hier auf v. Soden verwiesen werden. [1])

Merkwürdigerweise und im Gegensatz zu seinen eignen Bemerkungen betr. Kl (a. a. O. 332) hat derselbe v. Sod. in ähnlicher Art den Eph beanstandet (Jahrbb. 1887, S. 104 ff.), indem er z. B. das zweimalige *δέσμιος* auffällig findet, weil Kl und Phl es nicht haben. Nebenbei bemerkt, steht es auch Phlm 2 mal! Andere unpaulinische „Lieblingswörter" sollen *τὰ ἐπουράνια, διάβολος* und *μεθοδεία* sein und zur Manier gesteigert sei der Gebrauch etlicher Formeln (vgl. unten) und der Wörter *πᾶς, γνωρίζειν, μυστήριον, πλήρωμα, οἰκονομία, διάνοια, ἀγάπη* gegen Menschen.

---

[1]) Zu seiner Berufung auf *ἀπεκδέχεσθαι* gegen Hltzms. Satz, daß die Neigung des Vf von Kl zu mehrfach zusammengesetzten Wörtern nachzuweisen sei an *ἀπέκδυσις* und *ἀπεκδύεσθαι*, wofür Pl (1 mal!) *ἐκδύεσθαι* schreibe, vgl. noch Gl 4, 4 u. 6; *ἐξαποστέλλειν*, während „Pl" schreibt: *ἀποστέλλειν* (3 mal) bzw. *πέμπειν* Rm 8, 3.

Wenn v. Sod. selbst betreffs des letztgenannten konstatiert, daß es Gl 3mal, 1 Th, Rm, 1 Kr (außer Kap. 13!) 5mal, und in dem um ein Drittel kürzeren Kl und Phl 4mal steht, während Eph es 8mal habe, so kann einem wohl die ganze Argumentation verdächtig werden.[1]) Man vgl. mit v. Sodens Liste die von Zahn, Einl § 29, 7 auch § 32, 1 zusammengestellten „Manieren" einzelner Briefe des Ap.[2]) Auffällig bleibt höchstens der *διάβολος* und das *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Warum aber Pl, der 1 Th 3, 5 *ὁ πειράζων*, Eph 6, 16; 2 Th 3, 3 *ὁ πονηρός* sagt und 2 Kr 6, 15 von *Βελίαρ* redet, nicht auch gelegentlich (ob 2mal in uns. Br. wird die Auslegung lehren) den „Satan" als *διάβολος* bezeichnen konnte (LXX, vgl. spez. Sap. 2, 29, welche Stelle ihm nach Rm 5, 12 geläufig war), ist nicht abzusehen.[3]) Das *ἐν τ. ἐπουρ.* aber hat etwas Gehobenes, wie es dem „liturgischen" Charakter des Stils in Eph, worüber nachher zu reden, wohl entspricht. Ob sich etwa auch eine Nuance des Sinnes erkennen lasse, die die Anwendung zunächst 1, 3 nahe legte, darüber wird wiederum bei der Auslegung zu reden sein.

Der Verwendung von „unpaulinischen" Lieblingsausdrücken wird zur Seite gestellt das Fehlen von „paulinischen" Lieblingsworten und -Begriffen wenigstens in Kl (vgl. vor allem Mayerh. aber trotz v. Sodens Hinweis auf ähnliche Erscheinungen in anerkannten Briefen (Jahrbb. 1885, S. 332) auch noch Hltzm., Einl. Der Grund für die Hartnäckigkeit, mit der dieses Argument sich behauptet, ist wohl wieder, daß man sich die Widerlegung zu leicht gemacht hat, indem man nur einzelne Analogien aus verschiedenen Briefen anführt, während man zeigen müßte, daß sich die gleiche „Häufung" der Erscheinung auch sonst findet. Ich greife abermals auf Gl zurück. Hltzm. vermißte (Krit. S. 107)

---

[1]) Betr. *πᾶς* moniert v. Soden das fast 50 (48)malige Vorkommen, während der nach ihm echte Kl es „mit Ausschluß der Interpolationen" nur 27mal habe! Da Eph 2 Kap mehr hat, ist die Differenz doch wahrlich minimal. In Phl steht es 30, in 1 Kr über 100mal! — Betr. *μυστήριον* läßt v. Sod. die Doxologie Rm 16 beiseite und rechnet mit mehr Recht 1 Kr 2, 1 nicht her, übersieht aber, daß das Wort dort in 5 verschiedenen Zusammenhängen steht, bei Eph, wie in Kl, nur in 3! Was die *ἀγάπη* gegen Menschen anlangt, so hat nach Anderen der Autor ad Eph sich auch dadurch gegen den paulinischen Sinn vergangen, daß er das *ἀγαπᾶν τὰς γυναῖκας* fordert! —

[2]) Ich füge als kleine Ergänzung hinzu aus 1 Kr: *ἀνακρίνειν* (10mal in 5 versch. Zusammenhängen), *διατάσσειν* (4mal, Gl, Tt je 1mal), aus 2 Kr: *θαρρεῖν* (5mal in 3 Zus.), *νόημα* (5mal, Phl 1mal), *ὑπερβάλλειν* und Derivate (7mal, Rm, 1 Kr, Gl je 1mal, Eph 3mal), aus Rm: *συμμαρτυρεῖν* (3mal), *τοῦτ' ἔστιν* (6mal, Phm 1mal).

[3]) Es werden sich vielleicht noch andere Stellen in Eph finden lassen, an denen Sap. nachklingt. Oft bemerkt ist die Verwandtschaft von Eph 6, 10ff. mit Sap. 5, 17ff. Über Bekanntschaft Pli mit Sap. hat gehandelt Grafe, in Theol. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet 1892.

in Kl folgende Begriffe: *δικαιοσύνη, δικαίωσις, δικαίωμα, σωτηρία, ἀποκάλυψις, ὑπακοή, πιστεύειν, καταργεῖν, κατεργάζεσθαι, κοινος, κοινωνία, νόμος, δοκιμάζειν, δοκιμή, δόκιμος, καυχᾶσθαι. καύχημα, πείθειν, πεποίθησις, δύνασθαι, λοιπός.* Man mag über einzelnes streiten, anderes hinzufügen wie z. B. *δικαιοῦν*: fatal ist jedenfalls schon dies, daß von diesen 21 Wörtern folgende 7 auch in Gl fehlen: *δικαίωμα, δικαίωσις, δοκιμή, δόκιμος, πεποίθησις, σωτηρία, ὑπακοή.* Daneben ferner die zu den letzten zweien gehörigen *ὑπακούειν* (und *παρακοή*) und *σώζειν* (und *σωτήρ*). Weiter läßt Gl folgendes vermissen: *ἐκλέγεσθαι, ἐκλεκτός, ἐκλογή; ἅγιος, ἁγιάζειν, ἁγιασμός; ψυχή, (ψυχικός); νοῦς, νοεῖν* und *νουθετεῖν, (νουθεσία, νόημα;* nur *ἀνόητος* 1 mal); *ἁμαρτάνειν; κακός* und *κακία; πλεονεκτεῖν, πλεονεκτής* und *πλεονεξία; γνῶσις, ἐπιγινώσκειν, ἐπίγνωσις; σοφία, σοφός; κρίνειν, κατακρίνειν (κρίσις,* nur *κρῖμα* 1 mal); *λαλεῖν; παρακαλεῖν* und *παράκλησις; εὐχαριστεῖν* und *εὐχαριστία; ἔπαινος (ἐπαινεῖν); θλῖψις (θλίβειν); προσεύχεσθαι* und *προσευχή; ὑπομονή; ὑστερεῖν, ὑστέρημα* (und *ὑστέρησις*)*; πλείων* und *πλεονάζειν; βούλεσθαι, βουλή* (und *βούλημα*)*; δεῖ; ὀφείλειν (ὀφειλή, ὀφείλημα, ὄφελος;* nur je 1 mal: *ὀφειλέτης, ὄφελον); θάνατος* (und *θανατοῦν*)*; πλοῦτος* (und *πλούσιος*). Auch hier mag man über einzelnes streiten, anderes hinzufügen. Jedenfalls ist der Gesamtbefund kein anderer als betr. Kl. — Hltzm. nennt aber weiter Elemente „rein formaler Art" (so noch wieder Einl[3] S. 253), die scheinbar noch weniger zufällig bedingt sein können. Direkt verkehrt ist das mitgenannte: *εἰ καί* (vgl. Kl 2, 5). Vor allem aber fällt auch hier auf, daß von den 14 genannten 5, nämlich *εἴπως, εἴπερ, οὐ μόνον δὲ — ἀλλὰ καί, μηκέτι* und *τε* auch in Gl fehlen, während den verbleibenden 8 (*μᾶλλον, εἰ μή, οὐδέ, οὔτε, εἴ τις, μόνον, ἔτι, οὐκέτι*) als in Gl fehlend gegenüberstehen; *εἰ καί, εἴτε, μηδὲ, νυνί, ὅταν* (*ἐπεί, καθάπερ, πρῶτον, εἰ οὐ, μήτε* u. a. fehlen beiden). Allerdings sind darunter solche, die auch sonst nicht besonders oft bei Pl vorkommen, aber das gilt ebenso von Hltzms. Reihe, der übrigens auch *κἀγώ, πως* (encl.) und *ὥστε* hätte nennen können. Insbes. vermißt dieser noch die Folgerungspartikeln *διό, διότι, ἄρα, ἄρα οὖν* und die „bei Pl so häufigen Zusammensetzungen mit *ὑπέρ*." Doch auch in Gl fehlt *διότι*, während *διό* und *ἄρα οὖν* je 1 mal stehen, so daß nur der Ausfall von *ἄρα* ernstlicher der Erwähnung wert wäre. [1]) Von Kompositis mit *ὑπέρ* hat Gl lediglich eines: *καθ' ὑπερβολήν* (1, 13), das auch Phl und Th fehlt! Zu dem „verhältnismäßig nur spärlichen Vorkommen selbst von *οὖν*" (Krit. S. 107) vgl. Gl 6 mal, 2 Kr 10 mal, (Kl 5 mal)!

---

[1]) Nicht anders steht es mit Phl, wo z. B. von den formalen Elementen nicht nur *ἄρα* und *ἄρα οὖν* fehlen, sondern auch *μήπως, ὅπως, οὐκέτι, μηκέτι, οὔτε, ὥσπερ, διατί, ἐπεί, καθάπερ, ὅταν, νυνί* u. a. m.

Leiten diese letzten Erwägungen schon auf das stilistische Gebiet hinüber, so gilt das in anderer Weise von einem Teil der absonderlichen Formeln und Wortverbindungen, in deren Zusammenstellung betr. des einen oder anderen oder beider Briefe Klöpp. und Hpt. mit den zuvor genannten Kritikern wetteifern (vgl. Hpt., S. 26 f. u. 53 f., Klöpp., Eph S. 10 f.). Sehen wir jedoch zunächst von der eigentlich stilistischen (rein formalen) Seite ab, so wird man auch hier bei Gl ein reiches Maß von analogen Erscheinungen finden. Ich gebe eine an den Gang des Textes angeschlossene Zusammenstellung, jedenfalls nicht ohne Auslassungen und vielleicht nicht ohne den oder jenen Fehlgriff, wie das da nahe liegt, wo noch nicht, wie bei Kl und Eph zahlreiche Augen vorgeforscht haben, aber doch hinreichend, um ein volles Gegengewicht gegen die Absonderlichkeiten späterer Briefe zu geben, die nicht nur eine längere und mannigfaltigere literarische Wirksamkeit des Autors voraussetzen, dadurch manche neue Wendung sich erklären läßt, sondern deren Eigentümlichkeiten auch darum weniger Parallelen in der Folgezeit haben können, weil uns aus derselben weniger Material zur Vergleichung vorliegt. Ich notiere Folgendes aus Kap. 1: *τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τ. ἁμ.* (ähnlich nur 1 Tm 2, 6; Tt 2, 14: dagegen schreibt „Pl“ *παραδιδόναι ἑαυτὸν* Gl 2, 20; Eph 5, 25; beidemal mit *ὑπέρ*), *ὁ αἰὼν ὁ ἐνεστὼς πονηρός* („Pl“ schreibt *ὁ αἰὼν οὗτος*); *καλεῖν ἐν χάριτι Χοῦ* (v. 6; vgl. v. 15); *μεταστρέφειν τ. εὐαγγέλιον; αἱ πατρικαὶ παραδόσεις; προσαναθέσθαι σαρκὶ κ. αἵματι* (*αἷμα καὶ σ.* ebenso Eph 6, 12, während es 1 Kr 15, 50 anders gefaßt ist); aus Kap. 2: *ἡ ἀλήθεια τ. εὐαγγελίου* (2mal; anders Kl 1, 5); *τὸ εὐαγγ. τῆς ἀκροβυστίας, τ. περιτομῆς; ἀποστολὴ τ. περιτομῆς; ἐνεργεῖν τινι; δεξιὰ κοινωνίας; ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί; δικαιοῦσθαι ἐν Χριστῷ* („Pl“ sagt Rm 5, 9: *ἐν τῷ αἵματι Χοῦ*, 1 Kr 6, 11 *ἐν τ. ὀνόματι τ. κ.*); aus Kap. 3: *ἐξ ἀκοῆς πίστεως*, (allerdings in Rm 10, 17 eine Anlehnung habend); *προϊδοῦσα ἡ γραφὴ προευηγγελίσατο* (eine beispiellose Wendung, die doch weit über Rm 9, 17 hinaus geht, und mit ihrem Präteritum nur in v. 22 desselben Kap. eine Parallele hat); *ἡ κατάρα τ. νόμου; ἐπαγγελία τ. πνεύματος* (Eph 1, 13, *τὸ πν. τῆς ἐπαγγελίας*; wo „Pl“ einen Genit. beifügt, ist er subj., nur 1 und 2 Tm *ἐπ. ζωῆς*); *ἐν χειρί; ὑπὸ νόμον φρουρεῖσθαι; νόμος παιδαγωγὸς εἰς Χρ.* (vgl. überhaupt die das Verhältnis zum Gesetz betreffenden Ausdrücke auch 4, 1 ff.). *Χριστὸν ἐνεδύσασθε* („Pl“ braucht das gleiche Bild von der sittlichen Selbstbetätigung Rm 13, 14); aus Kap. 4: *πλήρωμα τ. χρόνου* (nur noch in Eph 1, 10: *πλ. τῶν καιρῶν*); *ἐξαπέστειλεν ὁ θ. τ. υἱόν* („Pl“ schreibt *πέμπειν* Rm 8, 3); *διὰ θεοῦ* (in dieser Weise ohne Beispiel); *πάλιν ἄνωθεν; ἡμέρας παρατηρεῖν* („Pl“ schreibt Rm 14, 5: *κρίνειν*); *ἀσθένεια τ. σαρκός* (bei „Pl“ geistlich Rm 6, 19): *ὁ πειρασμός*

ὑμῶν ἐν τ. σαρκί μου; ἀληθεύειν τινί (das Verb. noch Eph 4, 15); *μορφοῦται Χριστός ἔν τινι; ἡ νῦν, ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ;* aus Kap. 5 f.: *ἐλευθερίᾳ ἐλευθεροῦν; τῆς χάριτος ἐκπίπτειν; ἐλπίς δικαιοσύνης; πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη; βαστάζειν τὸ κρίμα* (Rm 13, 2; *ἑαυτῷ κρίμα λαμβάνειν*); *διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύειν ἀλλήλοις; ὁ πᾶς νόμος* (diese Stellung des Art. nur noch 1 Tm 1, 16); *ἔργα τῆς σαρκός* („Pl" Rm 13, 12 und Eph 5, 11: *τοῦ σκότους*); *καρπὸς τ. πνεύματος* Eph 5, 9: *τ. φωτός*, Phl 1, 11: *τ. δικαιοσύνης*); *τ. σάρκα σταυροῦν* (vgl. auch 6, 14; anders *συσταυρ.* 2, 20; Rm 6, 6); *πνεύματι στοιχεῖν; ὁ νόμος τ. Χριστοῦ* (dabei *ἀναπληροῦν* statt *πληροῦν* Rm 13, 8); *κατηχεῖσθαι τ. λόγον* (Rm 2, 18: *ἐκ τ. νόμου*, 1 Kr 14, 19 ohne Näherbestimmung); *σπείρειν εἰς τ. σάρκα, εἰς τ. πνεῦμα; καιρῷ ἰδίῳ* (2 Th 2, 6 *ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ*); *οἰκεῖοι τ. πίστεως; ὁ Ἰσραὴλ τ. θεοῦ; τὰ στίγματα τ. Ἰησοῦ* u. a.

Man wird angesichts einer solchen Fülle von eigentümlichen Wendungen teils sprachlicher, teils natürlich zugleich sachlicher Natur die Sonderausdrücke und eigentümlich gefärbten Vorstellungen von Eph und Kl schwerlich mehr sehr hoch anschlagen dürfen. Nur weil man sich gewöhnt hat, diese Ausdrücke des Gl als zu dem eisernen Bestand des paulinischen Rede- und Vorstellungsmaterials gehörig zu betrachten, übersieht man dieselben meist. Abermals dürfte übrigens auch eine Vergleichung des Phl ganz entsprechende Materialien liefern. [1])

Aber freilich, die Sache hat nun eben doch auch eine „stilistische" oder sagen wir hier „syntaktische" Seite. Gerade in den eigentümlichen Formeln, so behauptet man, treten uns bereits eine Reihe syntaktischer Liebhabereien entgegen, welche zwar dem Ap nicht fremd, doch in ihrer Masse auf eine andere als Pli Feder weisen. Im Gegensatz zu Mayerh., der bes. Kl als dadurch bloßgestellt ansah, haben Wilke, Hermeneutik S. 260 f., Hltzm. a. a. O., in gewissem Sinne auch Haupt, der aber die paulinische Abfassung deshalb noch nicht leugnen will, u. a. beide Briefe, Klöpper, v. Sod. u. A. bes. Eph als davon betroffen beurteilt.

So verweist man beispielsweise 1) auf die Vorliebe für „Genitivverbindungen". Hier haben sich wieder Klöpper und Hpt. in Aufzählung auch der einfachen Genitive nicht genugtun können, während man sonst mehr nur auf die zwei- und dreifachen verweist. Aber man verkennt doch nicht, daß es sich dabei an sich nicht um

---

[1]) Man vgl. allein aus den ersten Versen: *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι; ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν; δέησιν ποιεῖσθαι; κοινωνίᾳ εἰς τ. εὐαγγέλιον; ὁ ἐναρξ. ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθόν; καθώς ἐστιν δίκαιον ἐμοί; συγκοινωνός μου τῆς χάριτος; σπλάγχνα Χοῦ Ἰοῦ; μᾶλλον καὶ μᾶλλον; καρπὸς δικαιοσύνης.* Z. T. kehren die betr. Ausdrücke so oder ähnlich in Past. wieder. Beachtenswert ist übrigens auch die von v. Sod. gegebene Zusammenstellung von dem Kl und Phl Gemeinsamem (Jahrbb. 1885, 541 Anm. 1).

etwas „Unpaulinisches“ handle. Betr. der einfachen und doppelten Genit. bedarf es dafür gar keines Beweises. Schon die oben zusammengestellten eigentümlichen Formeln des Gl geben verschiedene und zwar bei Pl sonst nicht nachweisbare Proben (vgl. *ἐξ ἀκοῆς πίστεως; εὐαγγ. τ. ἀκροβυστίας; νόμος τ. Χοῦ; οἰκεῖοι τ. πίστεως* u. a.). Daß die großen Briefe auf jeder Seite Material bieten, zeigt ein flüchtiger Blick. An Stelle zahlreicher Belege hier nur die doppelten Genit.: Rm 1, 22: *ὁμοίωμα εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρ.*; 5, 17: *περίσσεια τ. χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης*; 1 Kr 10, 16: *κοινωνία τ. αἵματος τ. Χοῦ*. Aber auch und gerade der unseren Briefen nächste Phl steht nicht zurück: vgl. die einfachen Gen. *χαρὰ τ. πίστεως* 1, 26; *πίστις τ. εὐαγγ.* 1, 27; *ἔνδειξις ἀπωλείας* 1, 28; *ἐνέργεια τοῦ δύνασθαι αὐτὸν* 3, 21; die doppelten Gen. *λειτουργία τ. πίστεως ὑμῶν* 2, 17; *τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χοῦ* 3, 8; *βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως θεοῦ* 3, 14; *σῶμα τ. δόξης αὐτοῦ* 3, 21 u. a. Für dreifachen Genit. aber hat Hltzm. neben 1 Th 1, 3; 2 Th 1, 3 auf 2 Kr 4, 4; Rm 2, 4 hingewiesen. Ich füge hinzu Rm 11, 33 (vgl. Eph 1, 7): durch Pleonasmus bes. bemerkenswert: 2 Kr 5, 1 (*ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους*) und aus Phl: 2, 30 (*τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας*).

Man verweist 2) auf die durch *καί* verbundenen Synonyma. Hier versagt Gl. Doch vgl. dafür das schöne Paradigma 1 Th 2, 10: *ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως*. Hltzm. hebt drei Beispiele aus Rm 2, 7—10 hervor. Er hätte auch 2, 4 nennen dürfen; vor allem aber wieder den nahestehenden Phl: 1, 8; 9; 11; 15; 20; 25; 2, 1 (*σπλάγχνα κ. οἰκτιρμοί*; vgl. Kl 3, 12: *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ*); 12; 15; 17; 25; 4, 1; 7; 9 (*ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἴδετε*).

Man verweist 3) auf die Häufung von *πᾶς*, nicht nur im allgemeinen, sondern auch an einzelnen Stellen.[1]) Am bezeichnendsten ist nach Hltzm. (S. 117 f.) Eph 6, 18: *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ . . . ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων*. „Pl“ sage dasselbe in zwei Worten 1 Th 5, 17: *ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*. Man fragt sich erstaunt, ob Hltzm. vergessen hat, daß er selbst auf 2 Kr 9, 8 u. a. St. verweist, und vor allem, ob er nicht gelesen hat, was Phl 1, 2 steht: *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν πάντοτε ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς τὴν δέησιν ποιούμενος*? — Eher läßt es sich hören, wenn man darauf hinweist, daß Eph und Kl *πᾶς* gern zu Abstrakten setzen (*ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ*,

---

[1]) Im allgemeinen vgl. schon oben gegen v. Soden (S. 40 Anm. 1). Hltzm., Krit. S. 117 vergleicht nur 1 Th, wo *πᾶς* allerdings bloß 18 mal steht. Warum wurden Phl (30 mal) und 1 Kr (100 mal) nicht verglichen? —

ἐν πάσῃ σοφίᾳ etc.), wo man nach den älteren Paulusbriefen dafür *πολύς* erwarten könnte (vgl. z. B. Rm 9, 22; 1 Kr 2, 3; 2 Kr 3, 12; 6, 4). Nur daß wiederum Phl für das *πᾶς* eintritt: 1, 9; 20; 2, 29, während *πολύς* hier gleichfalls für diesen Gebrauch verschwunden ist — ein beachtenswerter Beleg für den Wechsel stilistischer Gewohnheiten. Doch vgl. auch Rm 1, 29 u. 15, 13 u. 14, wo sich *πάσης γνώσεως* verbunden mit *πληροῦσθαι* findet, welch letzteres angeblich auch zu den charakteristischen Liebhabereien unserer Briefe gehören soll.[1])

Man verweist 4) auf die Vorliebe für *ἐν* und für mit *ἐν* gebildete Formeln, wie *ἐν πνεύματι, ἐν ἀληθείᾳ, ἐν κυρίῳ*. Nun ist es ja richtig, daß *ἐν* in der Konkordanz Bruders für Rm und 1 Kr nur reichlich, für 2 Kr doch knapp 3 Spalten einnimmt, für Eph dagegen $2^1/_3$ (Gl unter, Phl über 1, Kl $1^1/_2$, 1 Th 1 Spalte). Aber mit solchen Zählungen ist eben überhaupt nichts getan. Rm 1 steht es 25 und Rm 6 nur 5 mal! Und was jene Formeln anlangt, so hat Hltzm. selbst eine ganze Reihe Parallelen beigebracht. Ich gebe eine Sammlung aus Phl: 1, 8; 13; 14; 20; 26; 2, 19; 24; 29; 4, 4; 10; und am Versschluß: 3, 1; 14; 4, 2; 7; 13; 19; 21.

Endlich erwähne ich noch die wenigstens durch häufigeres Vorkommen als Eigentümlichkeit beider Briefe erscheinende Attraktion des Relativs an das Subjekt des Relativsatzes selbst (Eph 1, 14; 3, 13; 6, 17); die anakoluthische Beziehung des Partizipiums auf das logische statt auf das grammatische Subjekt (Kl 1, 10—12; 2, 2; 3, 16; Eph 3, 18; 4, 2); den mehrfachen Übergang aus der Partizipialkonstruktion in selbständige Aussageform (Eph 1, 22; ev. 2, 17; Kl 2, 13); die Zusammenordnung von Ausdrücken desselben Stammes (Kl 1, 11; 29; 2, 11; 19; Eph 1, 6; 23; 2, 4). Der Kenner paulinischer Diktion wird jedoch schwerlich etwas Auffälliges hierin finden. Zum ersten erwähnt Hltzm. selbst (S. 113) Gl 3, 16; 1 Kr 3, 17. Es gehört auch Phl 1, 28 (1 Tm 3, 15) her und als verwandte Erscheinung Rm 9, 24 und Phlm 10. Zum zweiten vgl. 2 Kr 1, 7; 7, 5; 9, 10 f.; 12 f. und Phl 1, 29 f.; 3, 10 und nahe verwandt 3, 19! Zum dritten: mit *δέ* 1 Kr 7, 37; ohne *δέ* 2 Kr 6, 9. Zum vierten: allein aus Gl 1, 11 u. 5, 1.[2]) Kann man

---

[1]) Daß unsere Briefe *πληροῦν* und Derivate vor *πλέον* und *περισσός* nebst Zubehör bevorzugen, gehört ins Lexikalische. Da Gl von der ganzen letzteren Gruppe nur 1 mal *περισσοτέρως* hat, während Kl und Eph je 1 mal *περισσεύειν*, Eph auch *ὑπερεκπερισσοῦ* bietet, Phl 1 mal *οἱ πλείονες* (= die Mehrzahl) und 1 mal *πλεονάζειν*, dagegen 4 mal *πληροῦν* hat, das überhaupt dem Pl ganz geläufig ist, so darf davon abgesehen werden.

[2]) Betr. des von Hltzm. auch monierten *ὅ ἐστιν* im Sinne nahezu eines utpote läßt die Textkritik mit ziemlicher Sicherheit nur je einen Fall in Eph und Kl übrig, nämlich Kl 3, 16 und Eph 5, 5. Aber auch wenn man Kl 2, 17 hinzunimmt, bleibt die Zahl der Stellen gering und außerdem ist gerade dies eine Formel, deren Wiederholung nach erstem Gebrauch

hier ernstlich von „Häufung" der Erscheinungen im Vergleich mit den sonstigen Paulusschriften reden, wo es sich doch höchstens um eine eben merkliche Steigerung der statistischen Zahlen auf obendrein sehr beschränktem Beobachtungsgebiet handelt, eine Steigerung, für die sich einigen der Erscheinungen gegenüber obendrein noch eine einfache Erklärung finden wird?! — Eher könnten noch gewisse Ausfälle in Betracht kommen, wie das Fehlen des von einer Präposition abhängigen artikulierten Infinitivs in Kl, wo doch z. B. allein *εἰς τὸ* sq. inf. in Rm 16 mal, 1 Th 7, 1 Kr u. 2 Th je 5, 2 Kr 4, Phl 2 mal steht, während es freilich auch Gl nur 1 mal sich findet (doch hier 2 mal: *πρὸ τοῦ* sq. inf.); oder wie der seltene Gebrauch von *δέ* und *γάρ* gleichfalls Kl (*δέ* 5—7 mal, *γάρ* 5 mal). Bemerkenswerterweise aber zeigt Eph diese Mängel nicht (*εἰς τὸ* sq. inf. 2 mal, *δέ* 17, *γάρ* 11 mal), obgleich man ihn doch in der neueren Kritik gerade für den zweifelhafteren ausgibt und z. T. geneigt ist, bei ihm besonders die paulinische Diktion zu vermissen, und anderseits will neben der eben konstatierten ungleichen Verwendung des *εἰς τό* sq. inf. auch betr. der Partikeln *δέ* und *γάρ* beachtet sein, wie wenig Regelmäßigkeit sich in ihrer Verteilung zeigt. Am häufigsten steht *δέ* 1 Kr, nämlich 202 mal, im gleichlangen Rm nur circa 138; in 2 Kr 76 mal (im Vergleich mit 1 Kr müßte es 117 mal stehen); 1 Th steht es gar nur 15 mal (Eph 17 mal). Weiter, innerhalb 1 Kr steht es Kap. 5: 3 mal, Kap. 6: 5 mal, dagegen Kap. 7: 30 mal! Und ebenso *γάρ* Rm ca. 150, 1 Kr ca. 110, Phl 13 mal (Eph 11 mal); innerhalb 1 Kr aber in den 4 aufeinanderfolgenden Kapitel 5—8 zusammen 12 mal![1])

Doch das führt schon wieder zurück ins Lexikalische. Wir dürfen abschließen. Es läßt sich als Ergebnis all dieser Vergleichungen betr. der einzelnen stilistischen Wendungen sagen, daß die Sache nicht wesentlich anders steht als betr. des Lexikographischen. Wie der Ap aus dem reichen und stetig fließenden Schatz und Quell an Wörtern und Begriffen wie für jeden seiner Briefe so für Eph und Kl neben einer Hauptmasse sog. „paulinischen", d. h. bei Pl ofter auftretenden Sprachgutes eine Anzahl erstmalig auftauchender, teils nicht wiederkehrender teils selten bleibender Wörter und Begriffe entnimmt, andere neu kombiniert u. dgl. und wie wir das normale Maß dieser Erscheinung, z. T. sogar mit pünktlicher Einhaltung der Prozentsätze, bei unseren Briefen kontrollieren konnten, so bieten dieselben neben einer großen Reihe für jeden Griechen jener Zeit unvermeidlicher und darum auch in

---

sich ziemlich nahe legte; vgl. als Gegenstück das schon erwähnte 6 malige *τοῦτ᾽ ἔστιν* in Rm (außerdem 1 mal in Phlm).

[1]) Vgl. übrigens auch das völlige Fehlen von *ἐάν* und *διὰ τοῦτο* und das seltene Auftreten des fragenden *τί* im Phl (Rm 43, 1 Kr 32, 2 Kr 11, Gl 5, Eph 8, 1 Th 3, Phl und Kl je 2 mal!).

den übrigen Paulusbriefen sich findender („paulinischer") Satzbildungen, Satzanknüpfungen, rhetorischer Formen etc. eine Anzahl bei Pl sonst nicht oder seltener vorkommender Wendungen u. dgl., lassen etliches Wenige vermissen, was wenigstens in den meisten „paulinischen" Briefen sich findet; aber fast durchgängig lassen sich nicht nur vereinzelte, sondern eine ganze Reihe gleichartiger Erscheinungen in anderen Briefen nachweisen. Hätte man sich nicht gewöhnt, sich wie ein „paulinisches Lexikon" so besonders eine „paulinische Stilistik" aus den vier „Homologumenen" zusammenzustellen, würde man versuchen, statt derselben sich einmal nur aus dreien derselben oder etwa aus diesen dreien und dem Phl eine solche Zusammenstellung zu machen und dann den ausgeschiedenen Brief wieder unter die Lupe zu nehmen, so dürfte sich alsbald ein ganz entsprechendes Bild ergeben. Die Statistik bleibt, unvollständig und unmethodisch angewandt, die große Täuscherin.

Aber die Statistik der Einzelerscheinungen soll ja, so wendet man wohl ein, nicht ohne die Unterstützung allgemeiner Eindrücke bleiben. Es handelt sich dort nur um eine Art Niederjagd nach absonderlichen Gästen im Sprachgebrauch und man wolle zugeben: davon finde sich auch in anderen Briefen mancherlei. Es gebe aber noch eine andere, höhere Stilkritik, die freilich schon wegen des geringen Umfanges des Beobachtungsgebietes im Vergleich zu dem, was in Frage kommt, aber auch wegen der nicht scharf abgegrenzten Eigenart der fraglichen Erscheinungen eine statistische Aufrechnung schwer gestattet, die dagegen für jeden, der Stilempfindung habe, von höchstem Belang sei und die im Bunde mit dem im einzelnen, wenn nicht Anstößigen, doch sicher Absonderlichen schließlich für den feiner organisierten Leser den Ausschlag gegen die Briefe, wenigstens gegen den Eph geben müsse; denn dieser wird auch hierin in der Regel für erheblich stärker belastet erklärt als Kl.

Es ist zunächst eine öfter sich bemerklich machende S c h w e r f ä l l i g k e i t und S c h w ü l s t i g k e i t der Rede, auf die man hinweist. Schon bei den statistischen Zusammenstellungen trafen wir gelegentlich auf harte und gehäufte Wortverbindungen. Man nehme damit, so sagt man uns nun, zusammen die doch unmöglich wegzuleugnende Vorliebe für exorbitant lange Perioden, die teils durch immer wiederkehrende relativische Anknüpfungen, teils durch aufgetürmte Partizipialkonstruktionen teils über Parenthesen hinweg sich fortspinnend, in diesem Maße beispiellos, von jeher die Leser unserer Briefe, speziell des Eph gestört haben (vgl. 1, 3—14; 15—23; 2, 1—12. 13—22; 3, 1—19). Wie anders doch dem gegenüber die lebhafte, dialektisch bewegte Darstellungsweise des „echten" Pl! Wo ist das „Springende" der paulinischen Diktion?

Man hat geradezu statt dessen etwas „Klebendes“ in dem Gedankengang gefunden, findet mehrfach schon einen „liturgischen“ Charakter in der Rede, ja man spricht von einem anderen schriftstellerischen Temperament: ein phlegmatisches in Eph statt eines cholerischen sonst (vgl. Hltzm., Krit. S. 103; Einl[3] S. 260; v. Soden, Handkomm.[2] S. 90). — Obgleich es nun auffällig bleibt, daß die Einen solche Urteile auf Eph einschränken, die Anderen sie auch, wenn schon in geringerem Maße auf Kl ausdehnen, stehe ich doch nicht an, zuzugeben, daß an dem Allen, bes. was Eph, in Einigem auch was Kl betrifft, etwas Wahres ist. Trotz der zu großer Schönheit sich erhebenden Darstellung läßt sich öfter etwas Unbeholfenes, Überladenes in Wort- und Satzverbindung gar nicht wegleugnen, und ein, wenn ich ihn auch nicht liturgisch nennen möchte, doch rhetorischer, getragener Ton ist speziell aus Eph mehrfach zu hören. Der Brief ließt sich etwas anders — so möchte ich sagen — als die übrigen Paulusbriefe. Aber ist dies wirklich ein Argument gegen paulinische Autorschaft und soll das so viel mißbrauchte Wort: „le styl c'est l'homme“ im vorliegenden Falle mit Recht sich gegen die Echtheit des Schreibens benutzen lassen? Für den, der den Kl für paulinisch hält, sollte die Bejahung dieser Frage von vornherein abgeschnitten sein. Eph steht stilistisch dem Kl sicher nicht ferner, als dieser anderen Paulusbriefen. Aber auch abgesehen davon: wer sich selbst oder einen anderen schriftstellernden Menschen kontrolliert, wird leicht ähnliche Beobachtungen betr. den Stil zu machen in der Lage sein. Es ist nicht der Mensch sozusagen an sich, sondern der Mensch zugleich nach seiner jeweiligen Absicht und Stimmung, der den Stil bedingt. Man vergleiche nur Stellen wie Rm 8, 31 ff.; 1 Kr 13 u. ä. mit Gl 2, 1 ff. bei Pl. Und sollten sich nicht gewisse Umstände sogar namhaft machen lassen, die für den vorliegenden Fall eigentlich alles Auffällige von selbst verschwinden lassen?

Ich möchte zunächst auf eine Möglichkeit hinweisen, die freilich nichts Entscheidendes bringen soll, aber immerhin in Betracht genommen werden darf. Hpt. hat, wie oben bemerkt, die Lage des Ap, die unseren Briefen vorangehende langdauernde Haft, zur Erklärung dafür herbeigezogen, daß des Ap Gedanken eigentümliche Wege gingen. Wir haben das nicht für ganz ausgeschlossen erklärt (vgl. S. 3). Mindestens ebenso wahrscheinlich dürfte es sein, daß dieselben Momente, die lange Gefangenschaft, die Entfremdung von seiner Arbeit, die Beschrankung, die der Ap sich vielleicht in Cäsarea, sicher auf Malta und möglicherweise anfangs in Rom in seiner Korrespondenz hat auferlegen müssen, auch die Formgewandtheit seiner Feder beeinflußt hatte, daß, bildlich geredet, die Kette an der Hand die Feder in der Hand zeitweilig ungelenker gemacht hatte, so daß — mit Reuß (Gesch. d. hl. Schr. NT

§ 115) zu reden — bei allem freien Schwung der Ideen „das Wort nicht überall Schritt halten wollte mit dem Gedanken“. Die geistige Elastizität auch eines Pl war sicher nicht gefeit gegen Zeiten nervöser Depression. Man kann weder Phlm noch Phl dagegen geltend machen. Dort handelt es sich um ein mit Eph zwar gleichzeitiges, aber ganz andersartiges Briefchen, bei dessen Niederschrift jene Stimmungen von selbst zurücktraten, so zwar daß eben hier anders als in Eph und Kl sogar die Hoffnung auf baldiges Freikommen sich hervorwagt (v. 22), Phl aber entstammt einer Zeit, wo mit der nahenden Entscheidung, mochte sie fallen, wie sie wollte, jene hemmenden Stimmungen überhaupt überwunden sein mochten. Dagegen ist es vielleicht nicht zufällig, daß gerade in Eph und Kl der Wunsch laut wird, daß dem Schreibenden Rede gegeben werde beim Auftun seines Mundes, daß ihm geschenkt werde zu reden das Geheimnis des Christus, so wie er reden muß (vgl. oben S. 5 ff. zu Eph 6, 19; Kl 4, 3). Hatte der Ap vielleicht damals öfter beim Reden wie beim Schreiben eine Empfindung davon, daß gerade, wenn er so recht aus dem Vollen schöpfte, das Wort ihm schwerer floß? Dabei war der Maßstab, den er an sich legte, freilich ein hoher. Denn wie schon bemerkt zeigen die Briefe, bes. Eph, neben dem Ungelenken, „Klebenden“, doch wieder große Schönheit der Rede. Immerhin wäre einer Periode wie 3, 1 ff., oder andern Unbefohlenheiten gegenüber eine solche leise Selbstkritik wohl denkbar. Wie oft, daß wir bei einem uns vertrauten Korrespondenten, einem oft gehörten Prediger aus ähnlichen Symptomen, die sich gleichwohl mit inhaltlichem Reichtum und hohem Flug der Gedanken vertragen, den Schluß, etwa auf ihn drückende Sorgen oder auf Ermüdung herleiten! — Doch man wird vielleicht auf der einen Seite diese Betrachtung allzu menschlich finden — obgleich das Gesagte nichts wesentlich anderes enthält als dies, daß der den Schreibenden erfüllende Gottesgeist nirgends das „Menschliche“ aufhebt (2 Kr 4, 7) — und auf der anderen Seite wird das für jede mißfällige Beobachtung bereit stehende Urteil „apologetischer Velleität“ laut werden. Ich gebe sie um so leichteren Herzens preis, als sie jedenfalls nur Einiges erklären würde und als es nicht an anderen Momenten fehlt, die, wenn einmal von anderwärts her die Echtheit wahrscheinlich ist, zur Aufhellung der im Stil liegenden Schwierigkeiten dienen helfen.

Freilich das nächste Moment wird billig auch in subjektiver Form ausgesagt werden.

Ich halte es für nicht unwahrscheinlich, daß Eph der einzige unter den Gemeindebriefen ist, den Pl eigenhändig zu Papier gebracht hat. Man hat dies zwar häufig von Gl angenommen, indem man dort 6, 11 auf den ganzen Brief bezieht. Doch haben mich die geltend gemachten Gründe von der Notwendigkeit dieses Ver-

ständnisses nicht überzeugen können, sondern es scheint mir nach dem Wortlaut mindestens ebensogut möglich, daß der Ap sagen will: das, was jetzt folgt, füge er eigenhändig und zwar mit besonders großen Buchstaben bei (vgl. schon Mpsv. u. Hier.). Daß man dabei dieselbe Formel wie 1 Kr 16, 21; 2 Th 3, 17; Kl 4, 18 erwarten müßte, kann man darum nicht sagen, weil hier eben mehr als ein ἀσπασμός folgt. Daß Pl wenigstens in anderer Weise angedeutet haben würde, daß er erst von jetzt ab eigenhändig schreibe, ist darum nicht entscheidend, weil die erst mit diesen Worten einsetzende neue, die angekündigten großen Buchstaben bringende Handschrift es ad oculos demonstrierte. Der denkbare Einwand, daß dies nur vom Vorleser bemerkt werden konnte, entfällt, da auch im anderen Falle das ἴδετε bleibt. Beidemal sollen die Hörer sich durch besonderen Augenschein überzeugen. Daß endlich ἔγραψα im NT nie mit Bezug auf Solches stehe, was der Vf zu schreiben erst im Begriff sei, scheint mir doch durch Phlm 19 widerlegt (vgl. z. St.). Wenn es Phlm 21; auch 1 Kr 9, 15; Rm 15, 15 (wo aber nicht eigentlich der Akt des Niederschreibens gemeint ist), sowie Rm 16, 22 (wo aber ein anderer auf den abgeschlossenen Brief zurückblickt), nicht so gedacht ist, so kann man eben nur bemerken, daß dem NT dieselbe Freiheit des Gebrauchs eignet, wie der Profanepistolographie. Gegen die Beziehung auf den ganzen Brief scheint mir dagegen zu sprechen, daß das πηλίκοις doch ziemlich dunkel bleibt, wenn die Meinung, wie dann allein möglich, die sein soll, daß der Ap auf seine selbstverleugnende Mühe hinweise (als ob es hieße: „wie ich mit ungefügen Buchstaben eigenhändig mich mühend geschrieben habe“), während die einfache Übersetzung: „sehet mit wie großen Buchstaben ich herschreibe“, ohne jeden Anstoß ist (das ἔγραψα vom Moment des ἴδετε aus gedacht; vgl. Sieffert) und die Vorstellung sehr natürlich erscheint, daß der Ap den Brief nach dem Diktieren etwa nochmals durchgelesen hat, um dann statt eines bloßen ἀσπασμός die Hauptmomente noch einmal eigenhändig — mit gesperrter Schrift — zusammenzufassen. — Freilich wäre nun damit noch nichts für die eigenhändige Abfassung von Eph gewonnen und dieser sagt selbst davon kein Wort. Auch das bloße Fehlen eines ausdrücklich als eigenhändig bezeichneten ἀσπασμός beweist an sich nichts. Immerhin scheint die Situation insofern dazu zu passen, als der Brief nicht eilte und der Ap somit in aller Muße ihn selber nicht nur durchdenken, sondern auch niederschreiben mochte. Und vor allem weist eine Stelle darauf, das ist die Wiederaufnahme von 3, 1 in 3, 14 (vgl. d. Ausl.). Hätte der Ap diktiert, so hätte er naturgemäß nach so langer Zwischenrede das Subjekt wiederholt: „darum ich Paulus“. Schrieb er dagegen selbst, so mochte sein Blick die ganze Plagula überfliegend die Wiederaufnahme des Satzes

ohne wiederholte Nennung des Subjektes vollziehen. Damit sind dann zugleich auch andere stilistische Eigenheiten erklärt. Wer gewohnt ist, selbst zu schreiben, wird bei der Aufgabe, einem Dritten zu diktieren, sich relativ unfrei bewegen. Das Umgekehrte wird nicht minder der Fall sein, zumal bei Einem, dessen Feder vielleicht dem raschen Geiste nur langsam folgte, langsamer jedenfalls, als wenn eine vielgeübte Hand wie sonst wohl dem Ap diente. Ein Solcher empfindet dann etwa die Wiederkehr gewisser Formeln weniger, als wenn er sich selber reden hört, er sucht das soeben geschriebene Wort durch weitere Zusätze zu nuancieren, ohne dabei die beim lauten Reden ins Ohr fallende Belastung zu bemerken; er springt leichter aus einer Konstruktion in die andere, als dies schon beim Diktieren passiert; und vor allem: er verläuft sich leichter in lange, ungeschickte Perioden.[1])

Endlich aber noch ein Drittes, das auch der Sphäre subjektiver Beurteilung ziemlich entnommen ist. Die Kritik rügt das „Rhetorische, Liturgische“ in Eph. Dies kann jedoch nicht wundernehmen, wenn doch der Brief weniger als irgend ein anderer Paulusbrief eigentlichen Briefcharakter trägt. Es ist, wie gezeigt, eine in Briefform gefaßte Zu- oder Ansprache an eine Reihe von Gemeinden, zu denen der Ap noch keine persönlichen Beziehungen hatte, denen er auch nicht ein gegen bestimmte Verkehrungen des Evangeliums gerichtetes Wort zu sagen hatte, sondern denen er im allgemeinen seine Anteilnahme kundgeben und Förderung der Erkenntnis und Stärkung im christlichen Leben vermitteln will. Dabei fehlt die Gelegenheit zu dialektischen Erörterungen, dagegen legt sich von selbst die Neigung zu volleren Ausdrücken, zu einem gewissen „Kanzelton“ im guten Sinne nahe. Es begreift sich jener lang hingezogene, allgemein gehaltene Lobpreis, mit dem der Brief einsetzt (1, 3 ff.), der überreiche Ausdruck für den Inhalt der Fürbitte für die Leser (1, 15 ff.), die umfassende hochgreifende Erinnerung an das, was sie schon haben (1, 18 ff.; 2, 1 ff.), das Bedürfnis, eine Ausführung über die sonderliche Beauftragung des Schreibenden einzufügen (3, 2 ff.), die Doxologie (3, 20 f.), der „liturgische“ Tonfall (4, 1 ff.; 6, 10 ff.) u. Verw. Wir bedürfen in der Tat auch von hier aus nicht mehr der Annahme eines Pseudopaulus, um die Eigenart des Briefs zu erklären. Wie eine methodische statistische Untersuchung der Sprache im einzelnen, so setzt eine lebendige Vergegenwärtigung der Situation im ganzen in die

[1]) Erst als dies in der 1. Aufl. geschrieben war, wurde ich darauf aufmerksam, daß schon Eichhorn, Einl III[1] S. 279 die Vermutung äußert, Eph sei eigenhändig geschrieben. Wenn er jedoch damit nur den „kunstreichen Vortrag“ erklären will, so ist das freilich cum grano salis zu nehmen. Jener reiche Schmuck durch Epitheta, Genitive, lange Perioden, ist eben nicht immer ein Zeichen bes. reicher Kunst.

Lage, zunächst den Eph wirklich als das zu nehmen, als das er sich darbietet. — Und eine lebendige Vergegenwärtigung der Situation rechtfertigt zugleich die gewisse Anteilnahme des Kl an den auffälligen Eigentümlichkeiten seines Vorgangers. Zunächst ist Kl noch aus wesentlich gleicher Situation des Ap wie Eph heraus geschrieben. Was wir mit Bezug darauf (vgl. S. 49) bemerkten, gilt darum, sofern es richtig war, auch ihm mit. Anderseits ist er, wenn wir recht sahen, kurze Zeit nach Eph entstanden. Ein Schreiben wie dieses letztere setzt aber eine intensive geistige Arbeit des Ap voraus, die sicher Spuren auch in dessen Bewußtsein zurückgelassen hat, welche nicht von heute auf morgen geschwunden sein können. Es konnte darum gar nicht ausbleiben, daß bei der Lösung der neuen literarischen Aufgabe, bei einem abermaligen Brief, der noch dazu trotz veränderter Verhältnisse doch eine Leserschaft im Auge hatte, die schon im Eph mit gemeint war, ein innerliches Nachklingen des letzteren sich geltend machte, daß teils dieselben Gedanken, teils vielleicht nur der Rhythmus der Gedanken- und Satzverknüpfung, der gleiche Tonfall der Worte, unwillkürlich sich wieder einstellten, ganz ähnlich wie wir das bei der lexikalischen Erörterung betr. einzelner Wörter beobachten konnten. Und wirklich entspricht dem die Art der stilistischen Verwandtschaft des Kl mit Eph aufs klarste. Ohne Selbstnachahmung doch eine ähnlich überreich beladene Ausführung der Fürbitte 1, 9 ff., vgl. Eph 1, 15 ff., beidemal mit διὰ τοῦτο καὶ angeknüpft; eine ähnliche Anknüpfung mit καὶ ὑμᾶς 1, 21 wie Eph 2, 1; ein Nachklingen des eigentümlich überfüllten Satzes Eph 4, 16 in Kl 2, 19 u. a. m., von Einzelanklängen z. T. mit leichten Umgestaltungen wie 1, 5 vgl. mit Eph 1, 12 f.; 2, 2 vgl. mit Eph 3, 17 f.; 3, 13 vgl. mit Eph 4, 32 u. a. ganz abgesehen. Im ganzen aber dabei doch eine Abschwächung des Eigenartigen, ein Zurucktreten des in Eph durch besondere Verhaltnisse Veranlaßten, bis zum Verschwinden jenes „liturgischen" Tons, der in Kl nicht angebracht war. Wie gesagt, ein Befund, wie er lebendiger Vergegenwärtigung der Umstände entspricht.[1]) Wir werden damit abschließen dürfen.

---

[1]) Dies gilt auch speziell betr. der über formelle Anlehnung hinausgehenden abgekürzten Wiederholung der „Haustafel", wie überhaupt der allgemeineren Ermahnungen 3, 5 ff. ohne daß man dabei auch nur nötig hätte, auf einen eigentlichen „Katechismus des Urchristentums" (vgl. A. Seeberg) zurückzugreifen. Indem der Ap statt einer bloßen Ergänzung des Eph dem Umstand entsprechend, daß er dessen Ankunft in Kolossä später erwartet, einen vollständigen Brief schrieb, war es durchaus nahe gelegt, daß er auch eine einigermaßen vollständige Paränese beigab, die sich ganz unwillkürlich ziemlich eng an Eph anlehnte. Daß er sie gleichwohl kürzer faßte, ergab sich von selbst angesichts des Umstandes, daß der Eph nicht lange nachher auch in Kolossä gelesen werden sollte. Auch fehlte, wie gesagt, in dem reinen Gelegenheitsschreiben der Anlaß zu der gleichen

auch hier Einzelheiten der Exegese überlassend, die schließlich, wie schon eingangs dieser kritischen Erörterungen gesagt war, durch die Aufweisung des Zusammenhangs, der Angemessenheit von Ausdruck, Ton und Färbung der Sätze an die Gedanken wie an die Situation die positive Ergänzung und Bewährung der isagogischen Erörterungen zu liefern hat.

Zur exegetischen Literatur verweise ich, was die Patres anlangt, auf die Bemerkungen von Zahn in Bd 9 dieses Kommentars S. 21 ff., die zum guten Teil auch unsere Briefe betreffen. Betr. Pelag. hatte ich wenigstens während des Drucks diesmal das Buch von H. Zimmer, Pelag. in Irland, zur Hand. Für Chrysostomus benutzte ich, wie schon in der 1. Aufl. die Fieldsche (Bibl. patr. eccl. cath. Oxonii Bd IV, 1852) und für Theodor von Mopsvestia (von mir, um ein charakteristisches Siglum zu geben, als Mpsv. = der Mopsvestier bezeichnet) die Swetesche Ausgabe; für Ephraem Syrus die lat. Übers. der Mechitaristen aus dem armen. Text, Vened. 1893. Im übrigen standen mir die Migne-Ausgaben der gr. und lat. Väter zur Verfügung; außerdem selbstverständlich als (Cat. citiert) die von Cramer herausgegebenen Catenae gr. patr. in NT, die für Eph bes. reich an Mitteilungen aus Origenes sind. — Luthers Bemerkungen zu unseren Briefen sind der Erl. Ausg. entnommen, Melanchthons Ennarr. ep. ad Koloss. nach dem Corp. Reform. verglichen, während mir für Calvin die von Tholuck bevorwortete Hallenser Ausg. seiner Commentarii zu den ntl Briefen zur Hand war. Bezas NT hatte ich in der (zweiten) Originalausg. von 1582, Calovs Biblia illustrata tom. II in einer Ausg. von 1719. Er hat in polemischem Interesse auch des Grotius Auslegung in seinen Text aufgenommen, zu Eph 1 sogar doppelt, nämlich auch in der älteren Fassung. Ich citiere die Annotationes nach der Groninger Ausgabe von 1826 ff. Bengels Gnomon ist nach dem Stuttgarter Druck von 1860 angeführt, die neueren Kommentare je durch einfache Nennung der Verfassernamen, ev. nach der letzten Ausgabe, kenntlich gemacht, die öfter citierten in von selbst sich erklärenden Abkürzungen, wie Harl. (= Harleß), Hfm. (= von Hofmann), Hpt. (= Haupt), Klö. (= Klöpper), Sod. (= von Soden im Handkommentar), Schndrm. und Wohlbg. (= Schnedermann und Wohlenberg im kurzgefaßten Kommentar), Lightf. (= Lightfoot), Rob. (= Robinson) etc. Die bloße Namennennung ohne Ortsangabe bei fortlaufenden Auslegungswerken bezeichnet überall, daß die betr. Ausführungen sich an denjenigen Stellen des gemeinten Werkes finden, wo der gerade zur Behandlung stehende Vers oder Ausdruck besprochen wird. In allen anderen Fällen wird durch Angabe von Seitenzahl oder auf sonst geeignete Weise der Fundort der betr. Ausführung angedeutet. — Daß bei der Einsicht und Verwertung der in der Auslegungsgeschichte vorliegenden Materialien subjektive Momente mitspielen, ist selbstverständlich. Wenn ich neben fleißiger Berücksichtigung bes. des Origenes (wo er zu Gebote stand), des Chrysostomus, Theodor von Mopsvestia, Ambrosiaster u. a. dazu

---

rhetorischen Plerophorie. Der Ap begnügt sich darum mit gekürzter, in einigen Punkten bes. auf die kolossensische Lage abgetönter Wiederholung in einer Weise, wie es wohl jeder selbständige und selbstbewußte Schriftsteller unwillkürlich in solcher Lage tun wird. Er gibt das Nötige in knappster Form und kann es erwarten, daß sie das Weitere bald auch noch zu hören bekommen werden.

der gelegentlichen Ausführungen Luthers, unter den neueren bes. Hofmann und Haupt verhältnismäßig häufig zu Worte kommen lasse, so wird man das mit dem Plan dieses Kommentarwerkes nicht in Widerspruch finden. Man mag im einzelnen noch so oft Hofmanns Resultate beanstanden, so wird die Auseinandersetzung mit ihm selten unfruchtbar bleiben. Aber auch Haupts Arbeit schien mir, abgesehen von der Verbreitung seines zu dem Meyerschen Werk gehörenden Kommentars zu unseren Briefen, trotz gleichfalls häufigen Dissensus, eine durchgängige Berücksichtigung zu beanspruchen. Einigemal treffen sich unsere Resultate auch in geradezu überraschender Weise und zwar in Fällen, wo die Möglichkeit auch unbewußter Abhängigkeit durch vorhandene ältere Notizen ausgeschlossen ist. Doch will mit dem Gesagten kein Urteil über den Wert anderer Arbeiten ausgesprochen sein. — Für die öfter genannten Hilfsmittel, wie Wettstein, Nov. Test. graec. 1751 f., den Thesaurus von Stephanus, das Handwörterbuch von Passow, das biblisch-theol. Wörterbuch von Cremer, die Grammatik von Kühner (Kühner-Gerth), die ntl Grammatiken von Winer (Winer-Schmiedel) und Blaß verwende ich einfach die Namen der Autoren bzw. Herausgeber. B. Pap. bedeutet „Ägypt. Urkunden aus den kgl. Museen zu Berlin", 4 Bde mit fortlaufender Nummerierung; Gr. Pap.: Greek Papyri in the British Museum, 2 Bde Catalogue with texts; Oxyrh. Pap.: the Oxyrhynchus Papyri ed. Grenfell and Hunt, 5 Bde. Andere gelegentlich benutzte Sammlungen sind mit selbstverständlichen Abkürzungen citiert. — Für die textkritischen Bemerkungen mußte der Grundsatz, möglichst nichts aus zweiter Hand zu nehmen, insofern verlassen werden, als zumeist mit Tischendorfs Apparat der Ed. VIII maj. zu arbeiten war. Doch habe ich, soweit es nötig schien, auch hier nachgeprüft, wobei mir für Pesch. die Schaafsche, für Ulfilas die Ausgabe von Gabelentz und Loewe, für die wichtigsten gr. und lat. Hss die betr. Sonderausgaben zu Gebote standen. — Abbreviaturen wie Hltzm., Krit.: Hltzm., Einl [3]; Zahn, GK; Zahn, Einl [3] u. a. sind teils durch die voranstehende Einleitung erledigt, teils erklären sie sich von selbst.

Auslegung des Epheserbriefs.

In der allen paulinischen Briefen gemeinsamen Weise beginnt der Ap mit der Nennung seines Namens im Nominativ, läßt darauf einen Dativ folgen, der die Leserschaft, bzw. in den persönlichen Briefen den Leser nennt, und fügt unter Wiederaufnahme des Dativs einen Eingangswunsch an. Daß das erste einfach dem antiken Briefstil entstammt, ist anerkannt.[1]) Fraglicher könnte sein, ob auch die Form, in der die Adressaten eingeführt werden, ganz der antiken Weise entspreche. Man pflegt in der Deutung des antiken Briefgrußes den Dativ abhängig zu denken von einem zu dem üblichen *χαίρειν* ergänzten *εὔχεται* oder *λέγει*. Davon kann bei Pl nicht die Rede sein, vielmehr hängt der Dativ hier, wenn man etwas supplieren will, von einem gedachten *γράφει* ab: „Paulus an die und die"! Doch findet sich dieselbe Vorstellung auch in der Antike häufig, nämlich überall da, wo das *χαίρειν* fehlt,

[1]) Ganz ausnahmslos ist die Voranstellung des Verfassernamens in der Antike freilich nicht. Abgesehen von den in Briefform gehaltenen Bittgesuchen und Klagschriften, bei denen es Regel scheint, daß zuerst der Dativ steht und dann erst der Verfasser sich mit *παρά* c. gen. einführt, und zwar ohne Beifügung eines dem *εὐτύχει* am Schluß entsprechenden *χαίρειν* (vgl. Gr. Pap. I, S. 7ff. aus der Ptolemäerzeit; B. Pap. 2, 22; 35; 45 u. ö. aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten; dazu 2 Mkk 9, 19), gibt Gr. Pap. II, S. 284ff. eine Reihe von Privatbriefen — allerdings sämtlich erst aus dem 4. nachchristl. Jahrh, — bei denen die Voranstellung des Dativs geradezu vorwiegt, z. T. unter Einführung des Vf gleichfalls mit *παρά*, z. T. aber auch im Nomin. und zumeist mit folgendem (*πλεῖστα*) *χαίρειν*; ebenso Oxyrh. 120; 123; 244; vgl. dazu Tebtunispap. I, S. 92. In anderen Fällen entfällt der Name des Schreibenden ganz, so B. Pap. 151 oder es fehlt jede Grußüberschrift; so B. Pap. 333; 335; 351; (vgl. 1 Jo u. Ebr). Hier mußte die äußere Adresse den Gruß ersetzen. Singulär sind B. Pap. 435: *χαῖρε Οὐαλεριανέ παρὰ τοῦ ἀδελφοῦ*; Oxyrh. 122 a. d. 23: *Γαιανός, Χρηστέ μου ἀδελφέ Ἀγ. χαῖρε.* und Gr. Pap. II, S. 253 (vielleicht aus dem 1. Jahrh.): *χαίροις κύριε μου Ἀθηνοδῶρε. Ἀλέξανδρος ἐπασπάζομαι*; ähnlich Oxyrh. 526. Doch bleiben das vereinzelte Ausnahmen, und es wäre nichts verkehrter als etwa in der Voranstellung seines Namens bei Pl ein Zeichen besonderen Selbstbewußtseins zu sehen.

ein Umstand, der nicht nur, wie schon Anm. 1 bemerkt, in Bittschriften u. dgl. üblich ist, sondern auch gelegentlich in Privatbriefen vorliegt. Und ebenso zeigt der eine der beiden „den Urtypus der frühchristlichen Epistel nach der literarischen Seite darstellenden Briefe (so Wehofer, Sitzungsber. der Wiener Akad. 1900 XVII, S. 24) in 2 Mkk 1 in gleiche Erscheinung.[1])

Erweitert aber wird die Selbstbenennung durch den Zusatz: *ἀπόστολος Χοῦ Ἰοῦ διὰ θελήματος θεοῦ*. Derartige Zusätze fehlen in den überlieferten Privatbriefen der genannten Sammlungen so gut wie gänzlich. Man begnügt sich mit der kürzesten Namensangabe.[2]) Dagegen pflegen sie sich in dem Maße einzustellen, als der Autor sich bewußt ist, in amtlicher Eigenschaft zu schreiben. So versäumt Jos., Ant. XII, 2, 3 f. Ptolemäus nicht seine Königswürde, Eleasar nicht seine Hohepriesterschaft zur Aussage zu bringen. So bieten amtliche Erlasse u. dgl. eine genaue Angabe der amtlichen Stellung des Verfügenden dar (B. Pap. 73; 534 u. o.). Auch für Pl wird es das Bewußtsein gewesen sein, in Ausübung seines „Amtes" zu schreiben, was ihn bestimmte, die Selbstbenennung zu erweitern. Zwar kann man einwenden, daß in 1 und 2 Th jedes Attribut fehle. Aber abgesehen davon, daß schon die Dreizahl der Namen hier eine gewisse Gewichtigkeit mit sich bringt, und daß anderseits wenigstens der Aposteltitel nicht für alle Drei angewendet werden konnte, tragen diese Briefe einen relativ familiären Charakter, und dasselbe gilt von Phl und Phlm.

---

[1]) Als Beispiele für das Fehlen von *χαίρειν* auch in Privatbriefen nenne ich Gr. Pap. I, S. 29 f. (172 a. C.) u. II, 298 (c. 346 p. C.), auch B. Pap. 380 (108/9 p. C.); vgl. 3 Jo 1, 1. Noch beachtenswerter sind die Fälle, wo dem *χαίρειν* bzw. *πλεῖστα χαίρειν* eine eigene Zeile gewidmet ist (vgl. Oxyrh. Pap 113; 291 f.; 300; B. Pap. 591; bes. Gr. Pap. II, S. 306, wo das *χαίρειν* am Ende einer sonst nicht beschriebenen Zeile steht), oder wo zwischen dem Dativ und *χαίρειν* eine Lücke in der Zeile gelassen ist (B. Pap. 73; 422; 451). Überall ist hier offenbar nicht ein *λέγει*, *εὔχεται* oder dgl., sondern ein *λέγω* oder *εὔχομαι* (X X an N N! *χαίρειν εὔχομαί σοι*) zu ergänzen, entsprechend dem mündlichen *χαίρειν* (vgl. 2 Jo 10 u. 11: Sage nicht zu ihm: *χαίρειν*, scil. wünsche ich dir). Ebenso wie gesagt 2 Mkk 1, 1, wo das Fehlen des Nomin. im ersten Satzglied zu der Übersetzung nötigt: „an die jüdischen Brüder in Ägypten! Freude! (*χαίρειν λέγομεν*). Die Brüder in Jerusalem! Guten Frieden (*εὐχόμεθα*)." M. a. W. das *χαίρειν* ist, wenn es auch ursprünglich von einem *λέγει*, *λέγουσι* abhängig gedacht zu werden pflegte, doch so zur selbständigen Grußformel abgeschliffen, daß es sehr häufig ähnlich, wie bei Pl das *χάρις κτλ.*, neben das für sich gedachte: „X X an N N"! tritt. Wie weit diese Abschleifung geht, zeigen selbst Adressen wie B. Pap. 93: *Ἀβοῦτι οὐετρανῷ χ(αίρειν) π(αρὰ) Πτολεμαίου υἱοῦ* u. ä., vgl. Oxyrh. 716. Jedenfalls fiel somit das paulinische: „Pl an die und die"! *χάρις ὑμῖν κτλ.* wenigstens nach seiner ersten Hälfte nicht aus auch sonst üblicher Form heraus. Für den wiederholten Dativ *ὑμῖν* bot außerdem der semit. Gruß das Vorbild, ohne ihn freilich, wie 2 Mkk 1, 1 zeigt, zu fordern.

[2]) Eine seltene Ausnahme bildet Tebt. Pap. 56.

in denen jedoch die inzwischen eingetretene Gewöhnung immerhin eine gewisse Erweiterung nach sich zog.[1]) In allen anderen Briefen, die Pastoralbriefe nicht ausgenommen (vgl. meine Probabilia zum Text des 1 Tm 1901 S. 34 ff.), wirkt das Bewußtsein als „Apostel" zu reden, bzw. die Absicht, dies hervorzuheben. Und zwar begnügt Pl sich nicht mit dem einfachen *ἀπόστολος* (*Χοῦ Ἰοῦ*), sondern pflegt noch eine Näherbestimmung beizufügen, durch die er sein Apostolat ausdrücklich auf den berufenden Willen Gottes zurückführt; hier: *διὰ θελήματος θεοῦ*. Erklärt sich dies Gl, 2 Kr und ev. auch 1 Kr noch besonders aus der judaistischen Antithese, so wird es gegenüber den persönlich fremden Gemeinden als weiterer Ausdruck dafür zu gelten haben, daß der Ap sein Schreiben vor sich selbst wie vor seinen Lesern gewissermaßen zu rechtfertigen das Bedürfnis empfindet.[2])

Welche Vorstellung aber verband sich Plo damit, daß er sich als *ἀπόστολος Χοῦ Ἰοῦ* bezeichnet? — Da der Begriff *ἀπόστολος* gerade im Eph eine bedeutsame Rolle spielt, wird es sich empfehlen, die Sache gleich hier näher ins Auge zu fassen. Zunächst ist klar, daß der Gen. *Χοῦ Ἰοῦ* a. u. St. nicht in dem Sinne zu nehmen ist, daß *Χρ. Ἰ.* dadurch als sendender bezeichnet wird. Hiergegen spricht das hinzutretende *διὰ θελήματος θεοῦ* sowie das mehrfache Vorkommen des absoluten *ἀπόστολος* sonst, dadurch der Begriff als in sich vollständiger erscheint.[3]) Der Genitiv. ist ein solcher der Zugehörigkeit. Damit ist schon gesagt, daß das Wort nicht lediglich etymologisch zu deuten ist. Anderseits darf man sich aber durch den späteren technischen Gebrauch, der den Terminus in nahezu alle Sprachen hinübergeführt hat, nicht verlocken lassen,

---

[1]) Näheres vgl. zu den betr. Stellen. Bemerkenswert ist, daß schon Jk 1, 1 sich eine Erweiterung der Selbstbenennung findet, ähnlich der in der Mehrzahl der paulinischen Briefe. Sie wird nicht anders motiviert sein, womit allerdings gegeben sein dürfte, daß *δοῦλος* dort nicht die innere Zugehörigkeit, sondern das „in Dienst stehen" ausdrückt, vgl. 2 Tm 2, 24. Daß hierbei an eine Abhängigkeit des Pl von Jk so wenig zu denken, wie an eine solche des Jk von Pl, zeigt die gleichwohl verschiedenartige Formulierung. Ganz die aus Privatbriefen geläufige Form der bloßen Namensnennung hält dagegen Ap 1, 4 ein, dementsprechend, daß der Schreibende sich nur sozusagen als Referent darstellt, bzw. ausdrücklich sich als Bruder und Mitgenosse etc. bezeichnet (1, 9).

[2]) Daß kein **wesentlicher** Unterschied besteht zwischen dem *κλητὸς ἀπόστολος* des Rm und dem *ἀπ. διὰ θελήματος θεοῦ* hier, zeigt der Vergleich von 1 Kr 1, 1 und 2 Kr 1, 1. Pl hätte an letzterer Stelle gewiß Anlaß gehabt, das *κλητός* nicht beiseite zu lassen, wenn es wirklich ein wesentliches Moment zu dem *δ. θελ. θεοῦ* hinzubrächte. Die Doppelbezeichnung 1 Kr gehört zu den literarischen Zufälligkeiten, mit denen besonnene Exegese rechnen muß.

[3]) Vgl. bes. Gal 1, 1; dazu 1 Tm 1, 1. Ob schon Clem. R. (I, 42, 1 u. 2) die oben abgewiesene Fassung hat, läßt sich nicht erkennen, da er dort nicht auslegt, sondern ausführt.

in dem Wort selbst schon im NT eine ganz fest umschriebene Größe ausgedrückt zu finden, deren Merkmale ev. unabhängig von der Wortbedeutung, etwa auf Grund von Lc 24, 48; AG 1, 8; 1 Kr 9, 1 und 2 Kr 12, 12 oder auf Grund ganz bestimmter Qualitäten der Träger des Apostelnamens im engsten Sinne, der Zwölfe und Pli, zu beschreiben wären.[1]) Vielmehr war gerade in der „apostolischen“ Zeit der Begriff noch relativ beweglich, insofern er bald nur auf die Zwölfe, bald auf diese und Pl. bzw. von diesem auf sich selbst, bald auch auf andere Männer angewendet ward. Es gilt darum, ein Verständnis zu gewinnen, das dem Allen zugleich gerecht wird.

Der Grundgedanke bleibt natürlich der des „Gesendetseins“ (vgl. den ganz allgemeinen Gebrauch Phl 2, 25). Diese Vorstellung läßt sich auf zweierlei Weise spezialisieren. Entweder indem man mit Zahn (Mt S. 390) den Gesendeten denkt als Legaten, als Bevollmächtigten, welcher seinen Auftraggeber vertritt, oder indem man den Gedanken an ein auszurichtendes Werk vorwalten laßt. Daß der jüdische Gebrauch von *ἀπόστολος* für die Überbringer von Briefen und die Beauftragten zur Erhebung der Tempelsteuer (vgl. Steph. thes. u. Lightf. a. a. O.) dem ersteren mehr entspreche als dem letzteren, wird man kaum sagen können.[2]) In Wahrheit schließt sich aber beides nicht aus. Ein *ἀπόστολος Χοῦ Ἰοῦ* ist sozusagen ein „Geschäftsträger“ Christi Jesu, insofern er dessen Werk, das Evangelium in die Welt hineinzupflanzen, seine Gemeinde zu gründen, ausführt. Oder vielleicht noch besser: er ist ein Pionier des Reiches Gottes, sowie man etwa in Amerika die ersten Besiedler des Westens als pioneers bezeichnete und auszeichnete, nur freilich mit dem Unterschied, daß diese ohne Beauftragung gingen.[3])

---

[1]) Mehr in der letzterwähnten Weise hat die alte Kirche seit Clemens R. sich den Begriff abgegrenzt (vgl. S. 59 A 1). Gelehrte Reflexion hat die genannten Stellen dazu gezogen. So noch wieder, wenigstens was 1 Kr 9, 1 und die luk. Stellen anlangt, Lightf., ep. to the Gal. 92 ff. Daß damit eine Vorstellung gewonnen wird, die nicht nur der ntl Verwendung gegenüber Schwierigkeiten bereitet, sondern es auch ganz unbegreiflich erscheinen ließe, daß auch in der kirchlichen Terminologie neben der Einschränkung auf die 12 und Pl sich lange Zeit ein sehr weiter Gebrauch erhalten konnte, ist klar (vgl. Harnack, Lehre d. 12 Ap. S. 117).

[2]) An ein auszurichtendes Werk weist auch der hellenische Gebrauch des Worts als term. techn. für eine Flottenexpedition, ja nach Hesych. für den *στρατηγὸς κατὰ πλοῦν πεμπόμενος*, was immerhin eine bedeutsame Analogie darstellt.

[3]) Zu „übersetzen“ ist also wohl nicht „Gesandter, legatus, *πρέσβυς*“, sondern: „emissus, Sendling d. i. Fortgesendeter, Hinausgesendeter“; dem Verbaladj. entsprechend: „hinausgesendet werdender“, beziehentlich Emissär, nur nicht im technischen Sinne von emissarius, sondern wie oben gesagt, als Bahnbrecher, als Kolonisator, als berufener Pionier des Gottesreichs. In gewissem Sinne wird man in der Tat mit Hpt. (Zum Verständn.

Daß ein solcher Begriff geeignet war, bald enger, bald weiter gefaßt zu werden, liegt auf der Hand. Pl kann von den Zwölfen als den „Pionieren“ κατ ἐξοχήν reden (Gl 1, 19). Er kann sich mit ihnen zusammenfassen, bzw. sich neben sie stellen als gleichfalls berufener Emissär, Heidenpionier (Rm 11, 13). Er kann den tatsächlichen Bestand der Gemeinde gegründet sein lassen auf den als Pioniere und Propheten charakterisierten Persönlichkeiten (Eph 2, 20), er kann von des Christus „heiligen“ Pionieren reden im Gegensatz zu der unheiligen Welt, in die sie hinausgesandt werden (Eph 3, 5), wobei es zunächst offen bleiben mag, ob dabei nur an die Zwölfe oder an sie und Pl oder an einen noch weiteren Kreis gedacht ist. Er kann solchen weiteren Kreis ins Auge fassen 1 Kr 15, 7. Er kann sie gleichwohl unterscheiden von den Evangelisten, die das Evangelium zu verkündigen haben, da wo die Pioniere vorangegangen sind (Eph 4, 11; 2 Tm 4, 5). Er kann die Kennzeichen eines rechten solchen Bahnbrechers bestimmen einerseits als alle Art von Geduld, die allerdings nicht fehlen darf, wo es gilt, dem dornigen Boden die ersten Keime wirksam einzuverleiben, anderseits als Zeichen, Wunder und Krafttaten, ohne die bei aller Geduld doch nichts zu erreichen war in einer stumpfen und trägen Welt (2 Kr 12, 12). Er kann sagen, daß, wenn er anderen nicht Pionier ist, der den Grund gelegt hat, er es der korinthischen Gemeinde sei (1 Kr 9, 2). Und er kann sich und den Lesern diese seine Aufgabe in Erinnerung rufen, wenn er sich anschickt, an Christengemeinden, die durch seine grundlegliche Arbeit oder doch auf dem ihm angewiesenen Gebiete (Gl 2, 8) entstanden sind, sich brieflich zu wenden, um der jungen Pflanzung sich anzunehmen. Und wie bei Pl steht es in den übrigen ntl Schriften. Man vgl. neben Lc 6, 13 bes. AG, wo die Vorstellung des „Gesendetseins“ ähnlich wie in den letzterwähnten Fällen bei Pl stark zurücktritt, so zwar, daß die „ἀπόστολοι“ eine Autoritätsstellung einnehmen, wie sie solchen zukommt, die den „Grund“ der ἐκκλησία bilden und als Pioniere in der ersten Reihe stehen.[1])

des Apostolats i. NT, 1896) von einem χάρισμα statt von einem eigentlichen Amt reden können.

[1]) Betreffs der einzelnen paulinischen und sonstigen Stellen muß hier auf die bezüglichen Kommentare verwiesen werden. Natürlich ist die Wiedergabe des Begriffs durch „Pionier“ nicht so gemeint, als ob dies Wort für den Gebrauch empfohlen werden sollte. Vielmehr soll lediglich dasjenige Moment dadurch kräftig herausgehoben werden, auf das es bei der „Sendung“ ankam. Über die nachapostolische Entwicklung ist hier nicht zu handeln. Materialien finden sich in Kürze bei Harnack, Lehre d. 12 Apostel S. 117 ff. und bei Zahn, Forschungen VI, 6 ff. Auch für das allmähliche Eindringen des Momentes der „Lehrautorität“ in den Begriff bei gleichzeitiger Fortdauer der Vorstellung des „Missionars“ (bes. Didache) kann der „pioneer“ mit seiner Autoritätsstellung eine gewisse Analogie abgeben.

Mit Χριστοῦ Ἰησοῦ vervollständigt sich die Selbstprädizierung. Die Folge der Namen findet sich außer in der häufigen Formel ἐν Χῷ Ἰοῦ fast ausschließlich in der Abhängigkeit von ἀπόστολος. Obwohl Χριστός bereits im NT zumeist den Charakter eines Eigennamens angenommen hat, wird sie nicht zufällig sein. Sie läßt in einer der deutschen wie überhaupt der späteren Kirchensprache unnachahmbaren Weise das Amtliche dem Persönlichen vorschlagen. Gerade dies aber paßt im vorliegenden Falle: Messias Jesus hat seines Reiches Pioniere in der Welt.[1])

Über den **Dativ** ward schon in der Einleitung (S. 14 ff.) gehandelt. Nach dem rezipierten Text werden die Leser charakterisiert als „Heilige". Daß dabei nicht an eine sittliche Qualität zu denken wäre, ist anerkannt. Wie Israel im alten Bunde Gottes heiliges Volk war, weil der profanen Welt entnommen und in den Lebenskreis der Gottesgemeinschaft gestellt, so sind die Glieder der Christenheit Heilige inmitten der gottentfremdeten Menschheit. Nach der vorgeschlagenen Konjektur kommt jedoch nicht diese Seite des Christenstandes in Betracht, sondern die Leser werden bezeichnet als solche, die von Gott in Liebe angeeignet sind.[2]) Doch ist der Ausdruck nicht vollständig. Vielmehr wird das ἐν Χῷ Ἰησοῦ zu beiden Dativen zu ziehen sein, bzw. zu dem ganzen durch οὖσιν zusammengeschlossenen Ausdruck. Wollte man es nämlich nur zu πιστοῖς ziehen, so würde die Formel etwas Inconcinnes haben, gleichviel ob man das ἐν von dem in πιστοῖς liegendem Verbum abhängen ließe (vgl. zu v. 15), oder ob man es als ein sphärisches ἐν faßt. Bei der Beziehung auf beide Prädikate ist letzteres natürlich das allein mögliche. Es ist aber auch durchaus angemessen, insofern damit zum Ausdruck gebracht wird, wie ihr Geliebtsein in Christo Jesu begründet ist und ihr Gläubigsein in der Sphäre Christi Jesu sich vollzieht: „an die Geliebte seienden und Gläubige in Christo Jesu".[3])

---

[1]) Eine Ausnahme von der üblichen Wortfolge bietet, da Kl 1, 1 die LA Χοῦ Ἰοῦ vorzuziehen sein wird (vgl. das.), nur Tt 1, 1, wo der Gegensatz zu dem vorangestellten δοῦλος θεοῦ die Personbezeichnung verdrängt, ähnlich wie Gl 1, 1 (διὰ Ἰοῦ Χοῦ) das persönliche Eingreifen Jesu Christi dem ἀπ' ἀνθρώπων gegenübergestellt wird. Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß dabei nicht ausführliche Reflexion, sondern unwillkührliche Empfindung bestimmend ist.

[2]) Zu dem bestimmten Artikel vgl. das oben S. 17 Anm. 1 Ausgeführte.

[3]) Über „die ntl Formel in Chr. J." hat u. a. ausführlich gehandelt Deißmann, 1892. — Dankenswert sind seine Nachweisungen des profanen und atl Gebrauchs von ἐν mit persönlichem Subjekt. Und zweifellos hat er recht, daß auch im NT in keinem Falle von einer Enallage Präpositionum die Rede ist, sowie daß in allen Fällen, wo von einem **Sein in** Chr. J. gesprochen wird, die Formel der „Ausdruck der denkbar innigsten Gemeinschaft des Christen mit dem lebendigen Christus ist". Dies sind aber heutzutage wohl anerkannte Tatsachen. Dagegen ist seine Annahme, daß Pl

Angeschlossen aber wird der Wunsch *χάρις ὑμῖν κτλ.* Daß *χάρις* dabei die Stelle des profan-griechischen *χαίρειν* vertritt, bemerkt schon Mpsv. ausdrücklich (zu 1 Th 1, 1). Ebenso sicher ist die Aufnahme des hebr. Grußes in *εἰρήνη*. Daß nicht Pl der erste war, der überhaupt beide Elemente, das hellenische und jüdische, verknüpfte, zeigt 2 Mkk 1, 1. Doch scheint er als erster die Er-

---

„den lokalen Grundgedanken der Formel" entsprechend seiner „Gleichung *Χριστός = πνεῦμα*" wahrscheinlich im „eigentlichen" Sinne gemeint habe („ein lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus" S. 92. 97f. u. ö.) wie jene „Gleichung" selbst entschieden zu beanstanden. Die Art, wie Pl von dem Erhöhten zu reden pflegt, den Gott in ihm kundmachte (Gl 1, 16), der von ihm wie von den übrigen Zeugen der Auferstehung (1 Kr 15, 8) geschaut ward, läßt diese „realistische Vorstellung" nicht durchführen. Auch das Wort von dem „Angezogenhaben" Christi (Gl 3, 27) hat nur Sinn, wenn dadurch, d. h. mit diesem Bilde das allgemeinere Moment der Vergemeinschaftung (*εἰς Χὸν ἐβαπτ.*) nach einer bes. Seite veranschaulicht werden soll. Wer durch die Taufe in die Gemeinschaft Christi gekommen d. h. ein *ἐν Χρῷ* seiender geworden ist, der soll wissen, daß er mit dieser engen Gemeinschaft, in die er versetzt ist, auch das Recht erhalten hat Christum anzuschauen wie ein ihn umhüllendes Gewand. — Zwiefach verkehrt ist nun gar der Versuch, jene „lokale Fassung", sei es auch nur in der von Deißmann schließlich doch empfohlenen freieren Übersetzung: „innerhalb des Christus" nicht nur bei der Formel *εἶναι ἐν Χῷ*, sondern überall anzuwenden, wo immer *ἐν Χῷ* oder *ἐν Χῷ Ἰοῦ* vorkommt. Natürlich liegt ursprünglich und letztlich jedesmal ein lokales Moment vor. Aber die daraus erwachsende Wendung kann sehr mannigfaltig sein. Neben der Bezeichnung der innigsten Gemeinschaft, wie bei *εἶναι ἐν* (von dem in Christi Lebenssphäre versetzt sein), kann das *ἐν* in dem oben im Texte angenommenen Sinn stehen, wobei das „Sphärische" schon etwas freier gefaßt ist. Es kann stehen für unser „in und mit", es kann sich dem „instrumentalen" Gebrauch nähern, es kann gedacht sein wie Jo 15, 2: „haftend in mir" (aber nicht: umschlossen von mir). Es steht mit einem Worte mit diesem *ἐν* insofern wenigstens nicht anders wie in ähnlichen Fällen mit dem deutschen „in", als auch dies zum Ausdruck mannigfachster Verhältnisse gebraucht werden kann, bei denen zwar ursprünglich eine lokale Vorstellung zugrunde liegen mag, aber so, daß dieselbe in der Anwendung z. T. wenigstens ganz zurücktritt. Man vergleiche Wendungen wie die folgenden: „In Deißmann haben (oder sehen) wir den Vertreter einer hyperrealistischen Auffassung der Formel; in ihm ist ein solcher erstanden (doch wohl nicht: innerhalb seiner);" oder: „Es lebt jemand ganz in Goethe; verehrt in ihm seinen Meister; hat in ihm sein Alles und zeigt auch uns in ihm einen Wegweiser u. dgl.". — Nicht die Neigung zu „ein wenig Aufkläricht" (Deißm. S. 98 Anm.), sondern die Abneigung gegen unlebendige Abstraktionen ist es darum, wodurch der Ausleger zum Widerspruch gegen jene schematisierende Exegese in bezug auf unsere Formel (vgl. bes. auch S. 126f.) genötigt wird. Es ist der Kontext, der darüber entscheidet, wie im einzelnen Fall zu umschreiben sei, wenn nur eine Enallage dabei vermieden wird, bzw. es ist, was speziell die Formel *εἶναι ἐν Χρῷ Ἰοῦ* anlangt, die Gesamtanschauung des Ap, welche wie die angebliche Gleichung *Χριστός = πνεῦμα* zugleich Deißms. „eigentliche" Fassung ausschließt, ohne daß, wie bemerkt, darum die Richtigkeit des Satzes hinfiele, daß jene Formel die denkbar innigste Gemeinschaft aussage.

setzung des *χαίρειν* durch *χάρις* vollzogen zu haben, vielleicht jedoch nicht ohne daß ein jüdischer Gebrauch mitwirkte, wonach man statt des einfachen *εἰρήνη* auch wohl *ἔλεος καὶ εἰρήνη* anwünschte.[1] *Χάρις*, seiner ursprünglichen sinnlichen Bedeutung nach Lieblichkeit, Huldigkeit, daher die sich erweisende Huld, zunächst als geistige Qualität gedacht, wird nun bekanntlich im NT, speziell bei Pl, mit Vorliebe da gebraucht, wo die dem Sünder sich zuwendende göttliche Huld als frei vergebende Gnade, wie sie in Christo offenbar geworden ist, ausgesagt werden soll. Doch haftet diese nähere Bestimmtheit dem Wort nicht notwendig und überall an, — auch abgesehen von Stellen wie 1 Kr 1, 4; Rm 1, 5; Gl 2, 9 u. a.; nicht zu reden von der Verwendung für den Begriff des Dankes etc. — sondern muß durch den Kontext an die Hand gegeben sein. Daß dies bei dem allgemeinen Charakter der Briefeingänge nicht der Fall ist, hätte man nicht übersehen sollen, wie noch Cremer nach Vorgang allerdings der patrist. und reformator. Exegese tat (vgl. Ambrst., Thdt., Luth. zu Gl). Nicht speziell als vergebende, sondern als gebende kommt die göttliche Huld hier in Betracht.[2] In Wahrheit aber auch

---

[1]) Vgl. die von Zahn zu Gl 1, 2 angeführte Stelle aus der wenige Dezennien nach Pl geschriebenen reinjüdischen Apk. Baruch 78, 2: misericordia et pax sit vobis. Ob dem freilich schon ein an *χαίρειν* anklingendes *χάρις* zugrunde liegt, ist fraglich. Der Judasbrief hat *ἔλεος*, ebenso Polyc. ad Phil. (vgl. auch Gl 6, 16), während 1 u. 2 Tm beides mit *εἰρήνη* zusammenstellen. Dagegen Ep. Barn. *χαίρετε ἐν εἰρήνῃ*.

[2]) Daß man dies vielfach verkennt, liegt wohl an einer zu äußerlichen Vorstellung von der „Umprägung" des Wortsinnes atl Ausdrücke durch das NT, hier speziell durch Pl. Der Tatbestand ist der, daß während LXX zum Ausdruck für dem Volk und Einzelnen zugewandte Gnade und Gnadenerweisung des Heilsgottes sei es als gebende oder vergebende (hebr: חסד) mit Vorliebe *ἔλεος* anwenden, *χάρις* aber (hebr. חן) zumeist mehr allgemein die göttliche Huld ausdrücken lassen (ohne „soteriologische" Färbung, wie Cremer sagt), Pl gerade in den ersteren analogen Zusammenhängen den Ausdruck *χάρις* bevorzugt, ganz besonders, wo es sich um vergebende Huld handelt. Der Grund liegt wohl darin, daß *ἔλεος* nach Etymon und Gebrauch ein Moment des Afficiertseins einschloß (das durch den Anblick des Elends Gotte gewissermaßen abgenötigte Erbarmen mit seinen Kindern), während *χάρις* gerade um seines allgemeinen Sinns willen (Huldigkeit, Huld) sich als geeignet darbot, den vom Ap ins Auge gefaßten Begriff einer rein in Gott ihren Grund habenden freien Huld auszudrücken. Damit ist aber nicht gesagt, daß dem Ap bei Verwendung des Worts immer nur die frei vergebende Huld vor Augen stand, sondern er kann ebensogut an die frei gebende Huld denken (dort mehr im Gegensatz zu Zorn, hier gewissermaßen in Gegensatz zu Gleichgültigkeit). Was gemeint sei, kann nur der Zusammenhang entscheiden (wie analog bei חסד = *ἔλεος*). — Richtig ist dagegen an den herkömmlichen Ausführungen zu unserem Begriff, daß allerdings im Unterschied vom atl Gebrauch von חסד = *ἔλεος* Pl auch da, wo es sich ihm um die gebende Huld handelt, dieselbe — entsprechend seiner charakterisierten Fassung des Begriffs *χάρις* — nie als verdiente gedacht hat, bzw. daß ihm die Vorstellung einer (durch Werke etc.)

nicht als die Gesinnung, sondern als Erweisung derselben, wie aus dem *ἀπὸ θεοῦ κτλ.* erhellt, das wenigstens sonst nur per Zeugma auf *χάρις* bezogen werden könnte.[1])

Daneben tritt *εἰρήνη*. Daß dies im jüdisch-hellenistischen Gruß nicht etwa die innere Stimmung eines befriedeten Herzens, auch nicht Friede im Unterschied von Streit, sondern der Zustand eines befriedeten, von Störungen unbehelligten Seins ist, sollte man sich schon von Luther zu Joh 14, 23 ff. sagen lassen.[2]) Dann besteht aber auch nicht der mindeste Grund, das Wort hier anders zu nehmen. Gewiß mag man sagen, daß für das christl. Bewußtsein unter den denkbaren Störungen des Seins das Schuldbewußtsein ganz anders im Vordergrund stehe oder daß das „mit allen Menschen Friede haben" energischer gesucht werde. Aber darum hier jenes oder gar dieses als das eigentliche Interesse des Wunsches bezeichnen, ist nicht bloß willkürlich, sondern stände für uns auch

---

verdienten Huld völlig fern lag, weshalb auch Formeln wie *χάριν εὑρίσκεσθαι* (מָצָא חֵן) und *χάριν διδόναι* (נָתַן חֵן), die z. B. Lc 1, 30; 2, 40 u. ö. nachklingen, bei ihm fehlen. Mit Bezug hierauf ist gegen die Übersetzung „Gnade" an allen paulinischen Stellen, wo der Begriff von Gott ausgesagt ist, nichts einzuwenden, doch dürfte angesichts der späteren dogmatischen Terminologie, die bei „gratia" das Moment der vergebenden Huld stark in den Vordergrund gerückt hat, wenn überhaupt eine Übersetzungsweise beliebt wird, die Wiedergabe mit „Huld", angemessener erscheinen. Jedenfalls trifft sie in den Grußformeln den Sinn unmißverständlicher: Huld und Heil! nicht: Gnade und Friede! (vgl. im folgenden zu *εἰρήνη*).

[1]) Auch hier stößt man vielfach auf ein gewisses Vorurteil, als sei diese Fassung des Begriffs für das NT und speziell für Pl unzulässig (vgl. z. B. Cremer s. v.). Doch trifft die Berufung auf das Nebeneinander von *χάρις* und *δῶρον* und auf die Bildung *χάρισμα* bei Philo und Pl lediglich die Verwendung zur Bezeichnung einzelner Hulderweisungen („die erfreuliche Sache oder Handlung, Gunst, Huld, Gefälligkeit, Wohltat, Liebesdienst" vgl. Passow). Diese ist allerdings im NT nicht eigentlich geläufig, wenn schon nicht nur Stellen wie 1 Kr 16, 3 u. ä., die auch Cremer anführt, sondern auch solche, wie Gl 2, 9; 1 Kr 3, 10; Eph 3, 8 u. a. nahe genug kommen. Jedenfalls gestatten auch letztere nicht die von Cremer für den ntl Gebrauch allein zugestandene Fassung „sich äußernde" Huld, sondern es handelt sich um „Hulderweisung, Begnadung". Und darauf führt, wie bemerkt, an unserer Stelle (und Parallelen) das *ἀπὸ θεοῦ*, nur daß hier ganz allgemein jede Art von Hulderweisung gemeint ist.

[2]) „Nach hebr. Sprache heißt Friede nichts anderes, denn alles Gutes geben und lassen" (XII, S. 303). Vgl. dazu Jes 45, 7: *ὁ ποιῶν εἰρήνην καὶ κτίζων κακά*, d. i. der Heil herstellt und Unheil schafft. Es geht also auch über das „innere Befriedigtsein" Hpt.'s hinaus. Wenn Luth. gleichwohl in den Galaterkommentaren die von alters beliebte Auslegung, wonach gratia remittit peccatum, pax tranquillam reddit conscientiam, vertritt, so ist das aus der Absicht jener Kommentare und aus seiner Gesamtstimmung begreiflich, bleibt aber eine unberechtigte Art von emphatischer Exegese. Interessant ist die Erklärung Ambst.'s (zu Rm 1, 7), der wohl von der Erwägung aus, daß man einer Christengemeinde die so emphatisch gefaßten Güter nicht erst anwünschen könne, schreibt: gratiam et pacem cum iis *esse* dicit, qui recte credunt!

im Widerspruch zu dem allgemein gefaßten *χάρις*. Was Pl anwünscht, ist, daß Gottes Huld in aller Weise der Leser Teil sei und damit ein von inneren wie äußeren Anfechtungen freier befriedeter Zustand, eine salus integra (ähnlich Hfm. zu 1 Th 1, 2). Und zwar soll ihnen Huld und Heil werden von Gott, der sich uns, den Christen, zum Vater dargegeben hat, indem er uns in J. Chr. Kindesrecht und Teilnahme am göttlichen Leben und göttlichen Gut darreicht (vgl. v. 3 und v. 5) und vom Herrn J. Chr. her, durch den als ihren *κύριος* die Christen, wie jener Vaterschaft, so der daraus ihnen zufließenden Huld und Heiles teilhaftig gemacht werden.

Es folgt mit v. 3ff. das eigentliche Briefcorpus.

Entsprechend aber dem Charakter des Briefes als eines Rundschreibens an einen größeren Gemeindekreis, von welchem dem Schreibenden nur eine allgemeine Kunde zugegangen ist, beginnt der Ap diesmal nicht wie meist mit einem Dank, dessen Fassung mehr oder weniger speziell von dem bestimmt ist, was er über die Leser gehört hat, sondern mit einem allgemein gehaltenen Lobpreis Gottes für seine Heilserweisung, um erst mit v. 15 — nach geschehener Überleitung in v. 13f. — das Moment des Dankens mit Bezug auf die Leser nachzubringen. Doch hat der Anfang seine wörtliche Parallele in 2 Kr 1, 3, nur daß freilich die *ἡμεῖς*, welche als Objekt göttlicher Erweisung in Betracht kommen, hier nicht wie dort Pl und Tm sind, sondern Pl und die Leser als Glieder der christlichen Gemeinde.[1])

Die erste Frage ist nun aber die nach der inneren Struktur der Verse 3—12. Um sie zu beantworten, ist zunächst festzustellen, wie die in v. 3 hervorgehobene Erweisung Gottes: *ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς — ἐν Χρῷ* gedacht sei und dazu bedarf es wieder vor allem der Erörterung des *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. — Daß dies nicht in der Weise Luthers als Apposition zum voranstehenden oder als Angabe des Weges, wie sich die Segnung realisiert habe, zu fassen sei („in himmlischen Gütern"), zeigt schon der Artikel. Außerdem spricht gegen diese Fassung entscheidend der Umstand, daß die Form elan sämtlichen vier Stellen, wo sie wiederkehrt, lokal gedacht ist (1, 20; 2, 6; 3, 10; 6, 12).[2]) Der Unterschied von *ἐν τοῖς*

[1]) Also nicht die Judenchristen im Unterschied von den Heidenchristen, wie man diese Unterscheidung vielfach in v. 13 eintreten läßt; aber auch nicht die Menschheit quâ Menschheit, was des weiteren dann doch wieder auf die Christen eingeschränkt werden müßte, sondern wirklich einfach die Christen als Christen, d. h. als Glieder der von Gott gewollten Christenheit; vgl. noch die zu v. 4f. gegebenen Ausführungen im Text und Anm. S. 69f., sowie besonders das zu v. 11f. auf S. 86f. und speziell S. 87 Anm. Gesagte. — Zu *εὐλογητός* ist zu supplieren *ἐστιν*, nicht *εἴη*.

[2]) So schon Pesch., möglicherweise aber auch die vor- und nachhieron. lat. Übersetzungen, die zwar in coelestibus schreiben, dies aber auch 1, 20 etc. haben, wo die lokale Fassung allein möglich ist.

οὐρανοῖς entspricht etwa dem zwischen unserem „im Himmel droben“ und bloßem „im Himmel“.[1]) Vergeblich hat man sich nun aber bemüht, durch nähere Verknüpfung mit *ἡμᾶς* oder durch Zusammenschluß der Näherbestimmung mit *ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ* einen brauchbaren Sinn zu gewinnen, als ob man übersetzen dürfte: „der uns für den Himmel segnete“ oder: „der uns segnete mit allerlei im Himmel befindlicher Segnung“, während Wortstellung und Wortlaut doch gar nichts anderes gestatten als die Beziehung der Näherbestimmung zum Verbum. Nur darf man das nicht wieder mit Hfm. unter gleichzeitiger Verdächtigung der anerkannten lokalen Fassung dahin wenden, daß gesagt werde, Gott habe uns gesegnet auf dem Gebiet des Überräumlichen (ähnlich Calv.), sondern die Meinung ist offenbar, daß die Handlung des *εὐλογεῖν*, des Segnens, *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* stattgefunden hat. „Gott hat uns gesegnet in seinem Himmel droben“, ein Gedanke, der vorzüglich zu dem folgenden paßt: „entsprechend dem, daß er sich uns erlesen hat vor Grundlegung der Welt“.[2]) Damit ergibt sich nun von selbst der innere Fortschritt, sozusagen der Rhythmus der Gedankenreihe in v. 3—12. Der Ap geht von dem, was vor der Gegenwart des Christen liegt (v. 3—6), fort zu dem, was wir in

---

[1]) Der Einwand, daß Pl 1 Kr 15, 48 *ἐπουράνιος* nicht sowohl lokal, als vielmehr qualitativ zu brauchen scheine, ändert hieran nichts, vorausgesetzt daß nicht überhaupt dort mit DFG das *ἐπ* als aus v. 40 und 49 hereingekommen zu streichen ist, zumal sonst der Unterschied zwischen *οὐράνιος* und dem Kompositum im ganzen im NT festgehalten zu sein scheint. Es ist aber vor allem die auffällige Formel *ἐν τοῖς ἐπουρ.*, die darauf hinweist, daß die lokale Vorstellung hier besonders lebhaft wirksam war: in den im Himmel befindlichen Örtern, in der Jenseitigkeit im Gegensatz zu dem, was auf Erden ist.. — War dies aber hier motiviert, so lag es nach der schon in der Einl S. 40f. zur Geltung gebrachten Beobachtung nahe, daß es noch einige Male wiederkehrte, wie es auch wohl 1, 10 in dem *ἐπί* nachklingt. Daß dem Vf die sonst bei Pl, wenn auch nicht häufig übliche Formel *ἐν* (*τοῖς* oder *τῷ*) *οὐρ.* geläufig ist, zeigen 3, 15 und 6, 9. Daß er sie dort bevorzugt, liegt dabei wohl im Kontext, wonach die starke Hervorhebung des Lokalen nicht angebracht schien (so sicher 6, 9, wo „im Himmel droben“ den *κύριος* gerade fern gerückt haben würde; aber auch 3, 15, wo wohl mehr jede „himmlische“ *πατριά* gedacht ist).

[2]) Am nächsten kommt der vorgetragenen Auffassung die Bezas. Doch wendet er die Sache alsbald wieder so, daß durch das benedicere in coelis der himmlische Charakter der Gaben ausgedrückt werden soll, was dann freilich seine Erklärung „matt, unpassend und der Wortstellung widersprechend“ erscheinen lassen mag (Harl.). Daß dies die obige Erklärung nicht trifft, ist deutlich. Dagegen ist zu beachten, wie die bei ihr sich ergebende Vorstellung, ohne in die Übertreibungen des Rabbinismus zu verfallen, ganz auf der Linie des jüdischen und, wie man wohl sagen kann, auch des biblischen Denkens liegt, dem alles irdische Wirken Gottes zurückweist auf einen himmlischen, vorzeitlichen Hintergrund; vgl. Weber, Jüd. Theol. S. 196, 198 u. ö.; für die biblische Anschauung die gleich folgende Aussage; *καθὼς ἐξελέξατο—πρὸ καταβολῆς κόσμου*; dazu 1 Pt 1, 20: auch Ps 139, 16; Prov. 8, 22ff.

der Gegenwart haben (v. 7—10), um, wie sich zeigen wird, mit dem Hinweis auf die Zukunft abzuschließen (v. 11 u. 12).

Faßt man nun zunächst v. 3—6 ins Auge, so kann die Paronomasie nicht übersehen werden, die v. 3 entgegentritt. „Heil sei gesagt dem, der uns Heil sagte“. Sowohl das Verbaladjektiv als auch die Verwendung des Verbums im Sinne von „segnen“ entstammt dabei LXX. Irrig aber dürfte die Behauptung sein, daß der Begriff immer die Gabe einschließe, was schon durch das erste Vorkommen des Wortes in LXX Gen 1, 22 u. 28 widerlegt wird. Richtig ist nur, daß Gottes Segnen allerdings kein leeres Wort bleiben kann. Das „Zusprechen“ der Gabe kann darum direkt ein „Verleihen“ werden. Aber dies muß nicht der Fall sein und die oben angenommene Fassung von *ἐν τ. ἐπουρανίοις* läßt hier wirklich an ein benedicere denken. Damit streitet nicht das *ἐν π. εὐλογίᾳ πνευματικῇ*, wodurch die Gabe bestimmt wird, die Gott bei seinem *εὐλογεῖν* zusagte. *Πνευματική* ist sie, nicht im Gegensatz zu *σωματική*, auch nicht im Unterschied von der benedictio legis, wie patristische Exegese meinte, sondern nach allgemeinem ntl Gebrauch als der Sphäre des göttlichen *πνεῦμα*, von dem alles neue Leben stammt, angehörig: „der uns Segen zusprach in Gestalt von aller Art von geistlicher Segnung.“ — Subjekt aber ist *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τ. κυρίου ἡμῶν Ἰοῦ Χοῦ*. Schon die alten Ausleger schwankten, ob, mit Mpsv. zu reden, *τὸ μὲν θεὸς κατὰ διαίρεσιν ἀπολύτως, τὸ δὲ πατὴρ καθ᾽ ἑαυτό* zu verstehen sei, oder ob der Genit. zu beiden Nominativen gehöre. Das Sprachgefühl scheint sie auf das zweite gewiesen zu haben, während dogmatische Gründe zu der ersteren Auslegung hinziehen mochten. [1]) Neuerlich haben sich wieder Hpt. und Schmiedel dafür ausgesprochen. Doch entscheidet schon die Art, wie Pl sonst *ὁ θεὸς καὶ πατήρ* sei es ohne (1 Kr 15, 24; Eph 5, 20) sei es mit Genit. (1 Th 1, 3; 3, 14; Gl 1, 4; Eph 4, 6; Phl 4, 20; ganz bes. 1 Th 3, 11) zusammenfaßt, für die entsprechende Deutung a. u. St. [2]) Die Meinung kann dabei nicht nur sein, daß

---

[1]) Vgl. Chrys. *ἰδοὺ θεὸς τοῦ σαρκωθέντος· εἰ δὲ μὴ βούλει ἀλλὰ τοῦ θεοῦ λόγου πατήρ.* Mpsv. *δύναται μὲν καὶ διῃρημένως λέγεσθαι . . . εἰ δέ τις κτλ., οὐδὲ πρὸς τοῦτο μαχόμεθα.* Die gegenteilige Behauptung von Harleß, daß das Sprachgefühl für die Zusammenfassung ein *τοῦ* gefordert haben würde, ist damit schon wiederlegt. Zum Überfluß vgl. 1 Pt 2, 25. „*διῃρημένως*“ hat die Worte allerdings bereits Pesch., auch Thdrt: unklar Ephr.

[2]) Wenn Hpt. aus der öfter vorkommenden Formel *θεὸς πατὴρ ἡμῶν* schließt, daß „Pl gewohnt ist *θεός* absolut zu gebrauchen und der folgende appos. Zusatz *πατήρ* dann den christl. Gottesbegriff näher spezialisieren will“, so übersieht er, daß Pl sehr verschieden schreibt: *ὁ θεός* ohne jeden Zusatz (1 Th 1, 2; 2 Th 1, 2; Phl 1, 8), *ὁ θεός μου* (1 Kr 1, 4; Rm 1, 8), *ὁ θεὸς ἡμῶν* (1 Th 2, 2; 2 Th 1, 11; 1 Kr 6, 11). Also: Gott; mein Gott;

Jesus uns Gott als „Gott und Vater“ kennen lehrte („der Gott und Vater, von dem J. Chr. zu reden pflegte“), was modern, aber nicht biblisch gedacht ist (vgl. auch Mt 20, 23; 27, 46; Jo 20, 17). Anderseits soll keine „metaphysische“ Aussage gemacht werden, wozu auch die Nebeneinanderstellung der Begriffe „Gott“ und „Vater“ wenig geeignet wäre. Es handelt sich um ein *κατ᾽ οἰκονομίαν* zu denkendes Verhältnis (Mpsv. in Cat.). Gott unseres Herrn J. Chr. heißt Gott als der mit seiner Machtfülle hinter dem steht, der der Gemeinde als Heilsmittler und Herr gegeben ist, und Vater unseres Herrn J. Chr. als der, der in innigster Lebens- und damit Liebesgemeinschaft mit dem zu denken ist, den er von sich hat ausgehen lassen zur Herstellung der Gemeinde; Gott und Vater unseres Herrn J. Chr. somit als der, der wie seine Gottesmacht *(θεός)*, so seine Gottesliebe *(πατήρ)* der Gemeinde erwiesen hat und erweisen will, indem er sie durch J. Chr. an den Gütern des Himmelreichs beteiligen kann und will. Daß eine solche Benennung da angebracht ist, wo Gott gepriesen wird um deswillen, was er nach seinem Machtwillen und Liebesrat an denen von je getan hat, die den Herrn J. Chr. als ihren Herrn haben, liegt auf der Hand. [1]) — Ausdrücklich tritt aber zu dem *εὐλογήσας* noch *ἐν Χριστῷ*. Schon das Heilzusprechen im Himmel droben ist geschehen, indem Gott die Segensempfänger in Chr. beschlossen schaute, bzw. im Hinblick auf den Heilsmittler ihnen

---

unser Gott. Ferner: der Gott und Vater (vgl. die Stellen oben im Text); unser Gott und Vater (vgl. oben im Text); Gott unser Vater (Rm 1, 7; 1 Kr 1, 3 u. ö.); dazu der Gott unseres Herrn J. Chr. (Eph 1, 17). Daß daneben: der Gott und Vater unseres Herrn J. Chr. Platz hat, liegt auf der Hand. — Wenn Hpt. weiter sagt, daß diese Formel im angegebenen Sinne an den übrigen Stellen nicht motiviert sei, so wäre ihm, zumal er sie hier motiviert findet und außerdem zugibt, daß sie auf den ersten Blick das natürlichste Verständnis darstelle, der Gegenbeweis zuzuschreiben, daß sie nach seinem Verständnis gefaßt, an all jenen Stellen (außer hier 2 Kr 1, 3; Rm 15, 6; 1 Pt 1, 3; dazu 2 Kr 11, 31; Ap 1, 6) besser motiviert erscheine, als in unserer Fassung oder auch als etwa die Formel *ὁ θεὸς πατὴρ ἡμῶν*, die man nach ihm doch eigentlich erwarten sollte. Daß eine Übersetzung wie die Schmiedels zu 2 Kr 1, 3 (Handkomm. z. d. St.): „Gott der Vater unseres Herrn J. Chr.“ willkürlich ist, braucht nicht gesagt zu werden.

[1]) Es tritt also in dem *θεός* nicht die Erhabenheit Gottes über Christus heraus, auch nicht die Autorität, die Jesus dem einräumte, der ihn gesandt. Wo diese ins Auge gefaßt wird, tritt der „Vaterbegriff“ ein, insofern der Vater eben der Normgebende in dem Gemeinschaftsverhältnis ist (vgl. bes. Johev.). Gedacht ist vielmehr an die Machtfülle, an den Machtwillen, der den Menschgewordenen trägt (vgl. Mt 27, 46) und die *ἐκκλησία* desselben nicht verläßt. Anderseits tritt in *πατήρ* nicht bloß der Gedanke der Liebe, sondern, wie Hpt. (zu Kl 1, 2) mit Recht betont hat und oben im Text schon angedeutet ist, das Moment der Lebensgemeinschaft hervor, aus der das *ἀγαπᾶν* herauswächst. — Kaum bemerkt zu werden braucht nach dem im Text Gesagten, daß das in der Formel ausgedrückte Verhältnis nicht

den Segen zusprach. Er war das für Gott vorhandene ἱλαστήριον (Rm 3, 25), das zuvorerkannte Lamm (1 Pt 1, 20).

Doch das Auge des Ap blickt noch weiter zurück. Das Segnen ist nicht das erste, wovon er lobpreisend zu sagen weiß. Hinter dem εὐλογεῖν liegt das ἐκλέγεσθαι: „entsprechend dem, daß er uns in ihm sich erlesen hat vor Grundlegung der Welt, daß wir seien heilige und tadelfreie vor seinem Angesicht“. — Daß die Näherbestimmung εἶναι κτλ. nicht die sittliche Heiligkeit und Tadellosigkeit im Auge hat, erhellt nicht nur aus dem Kontext, der nirgends auf die sittliche Leistung blickt, sondern schon daraus, daß es nicht heißt γίνεσθαι ἡμᾶς. Denn daß der Ap bei einem so direkt die göttliche Aktualität aussagenden Regens wie ἐξελέξατο das Resultat eines sittlichen Prozesses sollte ins Auge gefaßt haben können (Hpt.), liegt doch ganz fern. Auch das κατενώπιον αὐτοῦ paßt dazu weniger, und schließlich ist die Parallele Kl 1, 22 in Betracht zu nehmen. Man hat also, indem man mit Pesch. al. das ἐν ἀγάπῃ zum folgenden zieht, ein Sein zu verstehen, da die Betreffenden dem profanen Wesen entnommen sind (vgl. zu v. 2) und gegen allen Tadel gefeit vor Gott dastehen (vgl. 1 Kr 6, 11). Damit ist aber auch schon abgeschnitten, daß man den Infinitiv als Absichtssatz fasse. Er gehört eng zu ἐξελέξατο (elegit nos ad haec, ut etc., Ephr.) und vervollständigt diesen Begriff. Und wiederum ist betreffs dieses letzteren abzuwehren, daß derselbe im Sinne einer Auswahl Einzelner aus einer Masse gefaßt werde. Vielmehr liegt der Nachdruck auf dem Infinitivsatz und das Moment der Auswahl bezieht sich nicht so sehr auf die Personen, die für den in dem Infinitivsatz beschlossenen Zustand bestimmt wurden, als auf den Zustand, für den sie bestimmt wurden, so wie man etwa sagen kann, Gott habe sich die Engel erwählt, daß sie Zeugen seiner Schöpferherrlichkeit seien, oder er habe den Mann erwählt zur Fortpflanzung des Geschlechts, in dem Sinne, daß man meint, er habe den Engeln, er habe dem Manne diese Stellung, diese Aufgabe ersehen. Das Subjekt, dem das ἐκλέγεσθαι vermeint ist, ist dabei a. u. St. wie bemerkt die Christenheit, bzw. die Menschheit, soweit sie in die Christenheit sich hereinziehen läßt. Das Medium endlich korrespondiert dem ἐνώπιον αὐτοῦ, bzw. es drückt das Interesse Gottes an dem den Christen zugedachten Zustand aus (Hfm.).

Hinzutritt ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς κτλ. Grammatisch könnte dies als dem ἐξελέξατο vorgängig gefaßt werden und man

als abgeschlossen gedacht ist (der Jesu Chr. Gott und Vater war hienieden), sondern als dauernd, bzw. als sein Ziel erst erreichend in dem 1 Kr 15, 24 f. angegebenen Moment.

könnte sich für diese Auslegung auf die Wiederkehr gerade und nur dieses Begriffes in v. 11 berufen, die es wahrscheinlich mache, daß der Ap darin das Hauptmoment gesehen habe. Doch wäre dies auch möglich, wenn man das Partizipium als dem ἐξελέξατο gleichzeitig faßt. Dagegen bleibt es hart, die Zuvorbestimmung der Erwählung zeitlich vorangehend denken zu sollen, wo es sich bei letzterer doch nicht um den geschichtlichen Akt der Entnahme aus der Welt handelt. Nur wird man sich hüten müssen, das προορίσας darum geradezu als Modalbestimmung zu bezeichnen, sondern die Meinung wird sein, daß die Erwählung mit der Zuvorbestimmung gegeben war: „damit, daß er in Liebe uns zuvor bestimmte.“ Dabei bleibt, wie bemerkt, das προορίσας der oberste und eigentliche Hauptbegriff, worauf auch der Umstand weist, daß hier und nur hier modale Näherbestimmungen sich finden, nämlich ἐν ἀγάπῃ und κατὰ τὴν εὐδοκίαν κτλ.. „In Liebe hat Gott uns vorausbestimmt zu Kindesannahme nach der εὐδοκία seines Willens und damit uns erlesen in Chr. vor Grundlegung der Welt zu einem Sein in Heiligkeit und Untadligkeit und entsprechend uns in ihm gesegnet mit aller Art geistlicher Segnung in seinem Himmel droben“.[1]) — Das Einzelne bietet nun geringe Schwierigkeiten. υἱοθεσία ist Einsetzung in Sohnesrechte. Doch ist der Begriff, wie besonders Rm 8, 23 vgl. mit v. 15 zeigt, kein eigentlicher terminus technicus der paulinischen Heilslehre und man wird darum gut tun, die Artikellosigkeit nicht zu ignorieren. Vielmehr wird, da auch der unbestimmte Artikel des Deutschen nicht ganz entspricht, zu umschreiben sein; „in Liebe uns dazu bestimmt habend, daß wir Kindesrecht erlangen sollten durch Jesus Christus“. Nur so begreift sich auch das εἰς αὐτόν, das selbstverständlicherweise auf Gott als das Subjekt wie der ganzen Aussage so des Aktes der

---

[1]) Die Verbindung des Partizipiums προορίσας mit ἐξελέξατο κτλ. bestätigt auch ihrerseits, daß das letztere nicht im Sinne der Auswahl aus einer Menge gedacht ist. Man kann nicht nur nicht sagen, daß Gott uns auswählte, nachdem er uns zuvorbestimmte zur υἱοθεσία, sondern auch die Vorstellung, daß Gott uns ausgewählt habe, indem er uns (oder auch dadurch, daß er uns) zuvorbestimmte zur υἱοθεσία, ist wenig ansprechend. Der Ap müßte umgekehrt geschrieben haben: „entsprechend dem, daß er uns zuvorbestimmte zu einem heiligen Sein, indem er uns auswählte.“ Dagegen ergibt sich ein durchaus normaler Gedanke, wenn man, wie oben, versteht: „entsprechend dem, daß er uns in Christo sich ersah für ein heil. Sein, indem er uns bestimmte zu υἱοθεσία.“ — Man wird also in der Tat davon absehen müssen, die Stelle in irgendwelcher Weise auf eine electio particularis im Sinn Calvins zu beziehen. Nicht darauf lenkt der Ap den Blick, was die ἡμεῖς sind im Unterschied von anderen, sondern darauf, was sie haben im Unterschied von einem Zustand, da sie solches nicht haben würden. Es wird sich zeigen, wie dieser Gedanke auch im weiteren herrscht. Von einer „unpaulinischen Erwählungslehre“ ist also keine Rede. — Das ἐν αὐτῷ steht natürlich ebenso wie das ἐν Χῷ v. 3.

υἱοθεσία sich bezieht. Es ergänzt den Begriff der *υἱοθεσία*, in dem es besagt, daß Gott uns bestimmte, seine Kinder zu werden, eine Ergänzung, die, wenn *υἱοθεσία* schon ein fertiger Begriff wäre, sehr ungeschickt nachkäme.[1]) Das Hinzutreten von *Ἰοῦ* zu *Χριστοῦ* findet unwillkürlich statt, wo es sich um die geschichtliche Vermittlung und Verwirklichung des Heilrats handelt. *Ἐν ἀγάπῃ* aber gibt nicht das Motiv des *προορίζειν* an, sondern zunächst nur die tatsächlich dabei wirksame Gesinnung. Eher könnte man sagen, daß das Motiv in *κατὰ τὴν εὐδοκίαν κτλ.* liege. Doch verschlingt sich natürlich eins in andere: die *εὐδοκία* des Willens Gottes ist es, die ihn zu der Liebeserweisung des *προορίζειν ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν* bestimmte, und zwar zu Lob seiner Gnade als herrlicher. Es wird somit durch jene doppelte Näherbestimmung das ausgedrückt, was Frank in seinem System „die freie Liebe" Gottes nennt.[2]) Daß mit dem *εἰς ἔπαινον* dabei eine Zweckbestimmung beabsichtigt sei, wird man kaum sagen dürfen, geschweige daß hier Calvins „summus et ultimus finis" eingeführt werde. Freilich handelt es sich auch nicht um eine tatsächliche Folge. Beides würde obendrein der Stimmung des Kontexts nicht entsprechen. Wenn wir sagen, daß Gott etwas tut zu Lob von Herrlichkeit seiner Gnade, so meinen wir damit nicht, daß dies herauskommen solle oder werde, sondern daß dies normalerweise herauskommen müsse („so daß nun seine Gnade gelobt werden muß"). Die Artikellosigkeit von *δόξης* läßt sich übrigens im Deutschen besser noch durch adjektivische Wendung wiedergeben: „zu Lob seiner Gnade als herrlicher" (Hfm.), wobei *χάρις* hier natürlich die Gesinnung meint.[3])

---

[1]) Wörtlich übersetzt also nicht „zur", sondern „zu Sohnesannahme auf ihn hin". Man hat sich wohl besonders durch Gl 4, 5 bestimmen lassen, den Begriff als einen bestimmten Terminus der paulin. Heilslehre zu denken. Aber unmöglich könnte, wie oben angedeutet, Pl Rm 8 so ungescheut zuerst von einem *πν. υἱοθεσίας* reden im Sinne eines Geistes, wie er da ist, wo man zu Söhnen angenommen wird, und dann von einer Annahme zu Söhnen, die mit des Leibes Erlösung zusammenfällt. Entsprechend wird darum auch Gl 4, 5 nicht gedacht sein: „damit wir die bekannte ‚Sohnesannahme' erlangten", sondern „damit wir die nach dem Zusammenhang zu erwartende Einsetzung in die Rechte von Söhnen erlangten — damit wir zu Söhnen eingesetzt würden". Wirklich als eine Art term. tech. steht das Wort nur Rm 9, 4 von Israel.

[2]) Syst. d. christl. Wahrheit³ S. 292 ff. *Εὐδοκία* könnte an und für sich freilich auch die Gott eignende Gesinnung des Wohlwollens bezeichnen. Doch würde dazu das *τοῦ θελήματος αὐτοῦ* nicht passen, obendrein aber auch ein sehr matter Gedanke entstehen. Zu vergleichen ist vielmehr v. 11, wo an Stelle des lediglich formalen *εὐδοκία* die ebenso lediglich formale *βουλή* tritt. Beidemale wird die Unabhängigkeit der Willensneigung Gottes hervorgehoben.

[3]) Die verbreitete Vorstellung, daß *εἰς* in derartigen Verbindungen, insbes. dann *εἰς* mit artikuliertem Infin. bei Pl immer den Zweck angebe,

Damit ist das erste Glied eigentlich am Ende. Der folgende Relativsatz bringt kein neues Moment, sondern dient zur Beschaffung einer Anknüpfung für das Weitere. Zu lesen ist ἧς (nicht ἥν) ἐχαρίτωσεν.[1]) Doch darf der Genit. nicht als aus dem Akkusativ attrahiert gefaßt werden, da ein χάριν χαριτοῦν τινα nur denkbar wäre, wenn man dabei χάρις als Hulderweisung versteht, was hier nicht angängig ist, sondern es ist attrahiert aus dem Dativ: „kraft welcher er uns begnadete in dem (d. h. durch die Vermittlung des oder in und mit dem) Geliebten"; d. h. aber schwerlich, wie man gemeinhin versteht: „in dem von ihm geliebten", womit eine Vorstellung eingeführt wird, die weder durch das ganz anders zu beziehende ἐν ἀγάπῃ noch durch das folgende ἀνακεφαλαιώσασθαι nahe gelegt wird und auch durch die atl oder jüdische Terminologie nicht gefordert erscheint. Der Stimmung des Lobpreises entspricht es weit mehr, wenn man versteht: „in dem von uns Geliebten". Und daß der Ap dies gedacht haben wird, wird bestätigt durch den Schlußvers unseres Briefes.[2])

---

wird vielleicht am schlagendsten widerlegt durch 1 Kr 8, 10. Mey hat freilich auch dort die Übersetzung „wird erbaut, um zu essen" geleistet, damit aber die Unmöglichkeit seiner These nur ad oculos demonstriert. Das εἰς ist in allen solchen Fällen: „in — hinein" und der Kontext entscheidet, wie dies gemeint sei.

[1]) Der Genit. wird nicht nur durch ℵ*BAP, auch Euthal^cod u. 67** u. a., sondern auch durch Orig. und Chrys. bezeugt. Wenn bei letzterem sich daneben zweimal ἐν ᾗ (vgl. unten) findet, so dürfte dies, wofern es nicht Korrektur seiner Abschreiber ist, Folge einer unwillkürlichen Auflösung bzw. Ausdeutung der Attraktion sein. Auch Pesch. und cop scheinen bei ihrer freien Umschreibung ἧς im Sinne eines attrahierten Akkus. vorauszusetzen. Ebenso weisen Ambstr. (qua) und Thphlkt. (ᾗ) auf den Genit., sei es als ihren Texten zugrunde liegende oder in denselben noch vorliegende LA, die von ihnen richtig als attrahierter Dativ gefaßt ward. Ähnlich wird es mit der frühzeitig besonders im Abdld. verbreiteten LA ἐν ᾗ stehen. Sie ward als Deutung des schwierigen ἧς in Gang gebracht. Auffällig kann höchstens erscheinen, daß nicht häufiger der bloße Dativ geschrieben ward.

[2]) Über „the Beloved" as a Messianic title hat neuerlich ausführlicher gehandelt Robinson S. 229 ff. Doch betreffen seine Nachweisungen ganz vorwiegend das adj. verb. ὁ ἀγαπητός (der liebenswerte, der liebe), was doch nicht ohne weiteres dasselbe ist, wenn auch die Unterscheidung sich ziemlich verwischt hat (vgl. Hier. ad Phlm 1: dilectus appellari potest et ille qui dilectionem non meretur, diligibilis vero is tantum, qui merito diligitur, eine zwar wohl mehr gelehrte, als dem lebendigen Gebrauch abgelauschte Distinktion, die aber doch nicht ganz vorbeitreffen dürfte, wie es ja auch nicht Zufall sein wird, daß nur ἀγαπητός direkt = μονογενής gebraucht erscheint). Aber abgesehen davon, selbst bei ἀγαπητός bleibt es trotz Rob.'s Berufung auf die alten Syrer noch zweifelhaft, ob dies wirklich je eine „Messiasbezeichnung" war (vgl. dagegen Zahn, Mt², S. 145 A 68). Erst recht ist ὁ ἠγαπημένος, soviel ich sehe, vor unserem Brief nie in diesem Sinne, ja überhaupt nicht mit spezieller Beziehung auf Chr. ge-

Es folgt mit v. 7—10 die zweite Gedankengruppe, die von dem vorzeitlichen Gnadenwirken Gottes herübertritt auf das Gebiet des gegenwärtigen. Das ἐν ᾧ ἔχομεν bringt also nicht eine nähere Bestimmung zu ἐν τῷ ἠγαπημένῳ, sondern es tritt, nachdem v. 6[b] dazu die Überleitung gemacht, das ἐν ᾧ ἔχομεν in Parallele zu dem ὁ εὐλογήσας des 3. Verses: „Gepriesen sei Gott, der uns gesegnet habende in seinem Himmel droben in Chr., gemäß dem, daß er . . . in dem Geliebten; in dem wir weiter haben die Erlösung durch sein Blut usw.“ Eines καί wie nachher v. 11 bedurfte es dabei um so weniger, als ja die Form nicht die gleiche ist — im ersten Glied Partizipium, hier relativischer Anschluß — und als eben das ἔχομεν in dem Zusammenhang vom Ap mit Nachdruck gedacht ist (vgl. unten). Schwierig aber ist nun die innere Struktur der folgenden Sätze. Die patristische wie überhaupt die ältere Exegese hat wenig zu ihrer Aufhellung geleistet, entsprechend der dort vorherrschenden Weise, Satzglied nach Satzglied zu glossieren. Nur betreffs der Zugehörigkeit des ἐν πάσῃ σοφίᾳ κτλ. zum voranstehenden oder zum folgenden Verbum hat schon Orig. etwas eingehendere Erwägungen angestellt. Aber selbst bis in die neueren Kommentare zieht sich die Neigung, den Ap „die neuen Teile der Rede an das unmittelbar vorangehende anweben“ zu lassen (Mey zu v. 10). Der Erfolg ist ein Satzgebilde, das in der Tat auffällig von des Ap sonstiger Art abstäche. Eine energische Abwendung vom Herkömmlichen findet sich erst bei Hfm., dem dann Hpt. mit einem anderen Vorschlag gefolgt ist. Nach Hfm. liegt die Sache so, daß der Ap zu ἐν ᾧ ἔχομεν κτλ. nicht eine bis zum Schluß von v. 10 sich „fortwebende“ Näherbestimmung gedacht hat, sondern zwei parallele Bestimmungen: „in welchem wir haben etc. 1) gemäß dem Reichtum seiner Gnade, die er reichlich werden ließ, uns kundtuend das Geheimnis seines Willens; 2) gemäß seinem Wohlgefallen, das er sich vornahm auf die Einrichtung der Zeitenfülle, eine ἀνακεφαλαίωσις herzustellen in Chr.“ — Die Vorzüge dieser Fassung sind einleuchtend. Ein-

---

braucht worden. Warum die wenigen patrist. Stellen, wo es von Chr. steht, insbes. solche ohne Zusatz, nicht auf unseren Vers zurückweisen sollen, ist schwer einzusehen. Daß der Ausdruck auffällig und darum zur Nachahmung reizend war, zeigt die bes. im Abendland verbreitete Beifügung von υἱῷ αὐτοῦ in den Hss sowie ähnliche Erweiterungen beim Gebrauch seitens der Schriftsteller (zu Act. Thekl. 1 vgl. 24). — Bemerkenswert erscheint die wunderliche, aber auch von Hier. aufgenommene Deutung des Orig., wonach Chr. als der von allen implicite geliebte bezeichnet wurde, weil doch alle die von ihm vertretene Weisheit lieben (Cat. z. St.), woraus hervorgeht, wie fern dem Orig. die „messianische“ Fassung lag. Zu der im Text gegebenen Erklärung vgl. wie gesagt 6, 24. Über Kl 1, 13 vgl. z. St. Wenn Kl später als Eph (vgl. Einl), ist auch, wenn dort wirklich zu übersetzen sein sollte: „der geliebte Sohn“, dies kein Hindernis, die ganz andere Wendung hier in der angegebenen Weise zu fassen.

mal wird der ganze Gedanke dadurch gerade recht einheitlich, indem sich dem Kontext entsprechend v. 7ª als der alles beherrschende Hauptgedanke deutlich heraushebt. Es kann dann das ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν v. 11 ohne Schwierigkeit neben ἐν ᾧ ἔχομεν treten. Anderseits erscheint gleichwohl nichts überflüssig. Den Einwand, daß „kein unbefangener Leser“ auf die Koordination der zwei Näherbestimmungen kommen könne, hätte Hpt. nicht erheben sollen. Worin sollte denn die „Befangenheit“ Hfm.'s anders bestanden haben, als in der von Hpt. geteilten Einsicht, daß man mit der üblichen Verbindung nicht durchkomme. Man übersetze auch nur einmal wörtlich: „nach dem Reichtum der Gnade von ihm, die er reichlich machte . . ., nach dem Wohlgefallen von ihm, das er sich vorsetzte“, so schmeichelt sich diese Verbindung geradezu dem Ohre ein. Und der andere Einwand Hpt.'s, daß „bei dieser Fassung die περισσεία der göttlichen Gnade darin bestehen würde, daß Gott uns seinen Heilsrat wissen läßt, während naturgemäß die Mitteilung desselben ganz zurücktritt gegen die Beschaffung des Heils selbst“, fällt vielmehr statt auf Hfm.'s auf die übliche, sowie auf Hpt.'s eigene Verbindung. In Wahrheit weist er auf eine gewisse Schwierigkeit im Texte Pli, der nun einmal geschrieben hat: ἐπερίσσευσεν γνωρίσας. Dagegen spricht gegen Hfm.'s Verbindung 1) der Umstand, daß dadurch das μυστήριον τ. θελ. αὐτοῦ um jede Inhaltsangabe kommt, was sich Hfm. durch die Bemerkung, daß der Wille Gottes wesentlich sein Heilratsschluß ist, doch etwas kühn verdeckt hat, und vor allem 2) daß die zweite Näherbestimmung sich zu der dadurch näher bestimmten Aussage nicht recht schicken will, man müßte denn ἀνακεφαλαιοῦν geradezu im Sinne von „versöhnen“ fassen dürfen und den Nachdruck auf das πάντα legen, dergestalt, daß dies heißen sollte: „gemäß seiner Absicht, zu versöhnen das All, also auch uns“. Beides wird sich als unzulässig erweisen. — Man wird es daher mit dem Vorschlag von Hpt. versuchen müssen, die Worte κατὰ τὴν εὐδοκίαν — τῶν καιρῶν statt zum Vorangehenden vielmehr als vorausgeschickte Näherbestimmung zu ἀνακεφαλαιώσασθαι zu ziehen und dies mitsamt seiner Näherbestimmung als Inhaltsangabe zu τὸ μυστήριον τ. θελ. αὐτοῦ zu fassen. Das Ungewohnte dieser Verbindung läßt vielleicht auch hier die Gegenrede auftreten, daß kein „unbefangener“ Leser darauf verfallen könne. Doch ist dieselbe schon oben erledigt.[1]) Daß

[1]) Für mich kommt der Einwand doppelt in Wegfall, weil ich die durch Hpt. m. W. zuerst literarisch vertretene Fassung lange vorher in Vorlesungen und Übungen gegeben habe. Vielleicht daß ein solches selbständiges Zusammentreffen dem oder jenem, den das beliebte Argument vom „unbefangenen Leser“ oder vom Fehlen exegetischer Tradition mißtrauisch bleiben läßt, zu einer „unbefangenen“ Würdigung des von zwei Seiten kommenden Vorschlags verhilft.

auch so kein Glied mehr überflüssig erscheint, wird die Einzelerklärung ebenso zeigen, wie daß jedes Glied so an seinem entsprechenden Platze steht. Die einzige Schwierigkeit ist die schon berührte, wie es doch komme, daß Pl dem γνωρίζειν κτλ. eine so gewichtige Stellung im Kontext gebe. Erledigt sich auch diese bei der vorgeschlagenen Satzverknüpfung, so dürfte sie sich jeder anderen Struktur überlegen erweisen. Es wird sich empfehlen, die Frage gleich hier zu besprechen. Das Auffällige ist also dies, daß Pl, nachdem er v. 7 des in Chr. für uns tatsächlichen Heils gedacht hat, diesen Heilsbesitz nicht als dem Reichtum der Gnade Gottes *im allgemeinen* entsprechend bezeichnet, sondern als entsprechend der Gnade, die er reichlich werden ließ gegen uns, uns *kund machend das Geheimnis seines Willens*. Es scheint hiernach, als ob diese Kundmachung dem Ap das Vorgängige und Höhere sei, ganz entsprechend dem Verhaltnis, das in v. 3 in den Worten ὁ εὐλογήσας καθὼς ἐξελέξατο vorliegt: „in welchem wir haben die Erlösung, die Vergebung, gemäß dem, daß Gott uns so hohe Erkenntnis schenkte." Dies ist nun aber, wenigstens wenn wir es mit einem paulinischen Brief zu tun haben, ausgeschlossen. Die einfache und gerade bei der vorgeschlagenen Verbindung sich besonders nahe legende Lösung liegt jedoch darin, daß Pl mit v. 8 tatsächlich gar nicht bloß eine Weiterausführung der Näherbestimmung, sondern wirklich nicht nur ein „ziemlich selbständiges" (Schndrm.), sondern direkt ein *neues* Moment im Auge hat, das er nur entsprechend der Beweglichkeit seines Stils *in freierer Form* anschließt: *neben* dem Besitz der objektiven Heilstatsache die Begabung mit neuer Weisheit und Erkenntnis auf Grund des neuerschlossenen Einblicks in Gottes Geheimnis. Die Sache läßt sich graphisch so ausdrücken, daß man die Worte εὐλογήσας, ἔχομεν ἀπολύτρωσιν, ἐπερίσσευσεν ἐν πάσῃ σοφίᾳ κ. φρονήσει und endlich ἐκληρώθημεν unterstreicht und das Ganze tunlichst wortgetreu wiedergibt: „Zu preisen ist Gott, der (1) *uns gesegnet habende* im Himmel droben, entsprechend dem daß er uns erwählte in dem Geliebten, in welchem wir (2ᵃ) *haben die Erlösung, die Vergebung* nach dem Reichtum seiner Gnade, welche er (2ᵇ) *reich machte gegen uns in aller Weisheit und Erkenntnis*, uns kundtuend das Geheimnis ... in ihm, *in welchem wir* (3) auch ἐκληρώθημεν προορισθέντες κτλ. —

Kommen wir nun zum einzelnen, so sagt der Ap also zunächst (v. 7): *ἐν ᾧ ἔχομεν τ. ἀπολύτρωσιν διὰ τ. αἵματος αὐτοῦ*. Daß dieses διὰ τ. αἵματος zum Objekt gehört und nicht als nachhinkende Bestimmung das Prädikat ergänzt, sollte schon das Sprachgefühl lehren, wie denn auch der Kontext sich gegen diese pedantische Näherbestimmung des ἔχειν sträubt. Die

Erlösung durch sein Blut ist als ein Begriff gedacht.[1]) Daneben tritt als die subjektive Seite die *ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων*. Letzteres ist im biblischen Griechisch nicht im Sinn eines entschuldbaren „Danebenfallens“, sondern im Sinne eines durchaus verantwortlichen „Entfallens aus dem Stand des Seinsollenden“ gedacht, und der Erlaß der *παραπτώματα* ist nach paulinischer Lehre damit gegeben, daß der Heilsmittler durch Darbietung seines sühnenden Blutes eine Deckung gegen die *ὀργή* Gottes (vgl. 2, 3 u. Rm 3, 25 f.) beschafft hat. — Beides aber, daß wir die Erlösung und damit die Vergebung haben, entspricht dem Reichtum der Huld Gottes, welche er weiter „in reichlichem Maße über uns ergehen ließ in Gestalt von aller Art von *σοφία*, d. i. Einsicht in Wesen und Wert der Dinge und *φρόνησις*, d. i. verständiges Urteil, was des Menschen Verhalten den Dingen gegenüber anlangt, uns kundtuend das Geheimnis seines Willens, d. h. den an sich unerkennbaren Inhalt seiner Absicht mit der Welt“. Auch bei *γνωρίσας* hat man nicht eigentlich von einer Modalbestimmung zu reden, sondern es handelt sich wie v. 5 darum, daß das Partizipium den überwaltenden Begriff enthält: „damals als und damit daß er uns kundtat“. Gleichwohl ist es nicht notwendig, entgegen der soeben befolgten Interpunktion auch hier das *ἐν πάσῃ σοφίᾳ κτλ.*, wie dort das *ἐν ἀγάπῃ* zu dem Partizipium zu ziehen. Ja, es verbietet sich das geradezu. Denn weder kann Pl sagen wollen,

---

[1]) Es ist eine durchaus willkürliche Behauptung, wenn Mey sagt, daß das Blut Chr. immer als Kaufpreis gedacht wäre. Gerade bei Pl ist das nirgends zum Ausdruck gebracht. Er läßt Christum als *ἱλαστήριον* kundgemacht werden dadurch, daß er sein Blut vergießt Rm 3, 25, er läßt das *δικαιωθῆναι* dadurch vermittelt werden Rm 5, 9, er spricht von *εἰρηνοποιεῖσθαι*, von *γενηθῆναι ἐγγύς* durch das Blut Chr. Eph. 2, 13; Kl 1, 20. Um so unveranlaßter ist es, *ἀπολύτρωσις* hier abweichend von des Ap sonstiger Verwendung des Wortes im allgemeineren Sinn der „Erlösung“ (vgl. 1, 14; 4, 30; Rm 8, 23; aber auch Rm 3, 24: *ἡ ἀπολ. ἡ ἐν Χῷ Ἰοῦ*; 1 Kr 1, 30 u. wohl auch Kl 1, 14) als „Loskaufung“ zu fassen. Daß ihm gleichwohl diese letztere, schon von Jesus angewandte Anschauung (vgl. Zahn zu Mt 20, 28) nicht fremd geblieben ist, zeigen Stellen wie 1 Kr 6, 20; 7, 23; (Gl 3, 13; 4, 5). Aber er braucht dort weder den Ausdruck *ἀπολυτροῦν*, noch stellt er das *αἷμα* als den Kaufpreis hin. Nur die Rede AG 20, 28 nähert sich dieser Vorstellung; doch wieder so, daß nicht eigentlich von Kauf, sondern allgemeiner von *περιποιεῖσθαι* die Rede ist. Ja außer 1 Pt 1, 18f., wo aber der Gegensatz mitspricht (vgl. dagegen 1, 2), tritt der Kauf um den Preis des Blutes nur Ap 5, 9 zweifellos im NT auf, hier aber mit dem Dativ *θεῷ* (vgl. 14, 3f.). — Man darf nach allem annehmen, daß, soweit überhaupt für Pl das Bild von einer Loskaufung durchgeführt vorgestellt ward, wie Mt 20, 28 die *ψυχή* Chr. ihm als der Kaufpreis vor Augen stand, was trotz der engen Beziehung, in der *ψυχή* und *αἷμα* zueinander stehen, nicht ganz gleichgültig ist. — Daß *ἄφεσις* außer an vorliegender Stelle nur noch Kl 1, 14 bei Pl sich findet (*ἀφιέναι* Rm 4, 7 im Citat), spricht natürlich so wenig gegen paulinischen Ursprung wie das singuläre *πάρεσις* Rm 3, 26.

daß Gott in aller Art von σοφία und φρόνησις so verfahren sei — wobei das πάσῃ ebenso unangebracht wäre wie der Begriff der φρόνησις — noch kann er meinen, daß Gott uns das Geheimnis seines Willens, dessen Inhalt alsbald ausgeführt wird, in Form von Weisheit und Verstand kund gemacht habe. Dagegen sind diese Gaben die Gestalt, in der die Huld Gottes reichlich zu erfahren gegeben ward, insofern eben mit der Einsicht in die wunderbare Absicht Gottes, auch alle Art von σοφία und φρόνησις sich einstellen muß.[1])

Es folgt die Inhaltsangabe des *μυστήριον*.[2]) *Κατὰ τὴν εὐδοκίαν* hebt auch hier nicht das Wohlwollen, sondern die Freiheit des göttlichen Tuns hervor: „entsprechend seinem Gutdünken, seiner Absicht. *Ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν κτλ.* Ein bloßes ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ wäre höchst überflüssig. Nicht so wenn εἰς οἰκον. eng dazu gehört. Vielmehr stellt dann der Relativsatz ἣν προέθετο κτλ. neben die Betonung der Freiheit des göttlichen Handelns den Hinweis auf die zeitliche

[1]) Statt der Fassung des ἧς als attrahierten Akk. und des ἐπερίσσευσεν als transit. könnte man auch den Genit. als Ausdruck dafür fassen, woran Gott reich war. Doch würde dazu das ἐν π. σοφίᾳ κτλ. nicht passen. — Gleichwohl ist χάρις hier wie v. 6 Huldgesinnung, nur diesmal wirklich als sich erweisende vorgestellt, indem sie Gestalt gewinnt in den genannten Gaben (ganz wie unsere „Huld“, das genau den gleichen, sozusagen allmählichen Übergang der Bedeutung zeigt). Auch hier ist dabei der Begriff deutlich in der S. 62 konstatierten Allgemeinheit gehalten: Erlösung und Vergebung entsprechend der „Huld“, welche weiter alle Art σοφία und φρόνησις mit sich bringt. Die Zusammenstellung dieser Begriffe und die Voranstellung des πάσῃ, lassen σοφία hier nicht in jenem höchsten Sinne fassen, wonach es direkt die Bedeutung einer sittlichen Grundtugend erlangt hat (vgl. die hellenische, insbes. stoische Schulsprache und den verwandten atl Gebrauch; dazu auch Jk 3, 13ff.); anderseits ist es auch nicht „erlernte Sachverständigkeit“ wie Mt 11, 25 (vgl. Zahn z. d. St.; zum Wort überhaupt Crem.), sondern es ist jene Sachverständigkeit im höheren Sinne, die die Sachen nach ihrem wahren Wert und Wesen versteht, auf Grund dessen, daß ihr das alsbald zu beschreibende μυστήριον des Willens Gottes kund ist. Und mit ihr verbindet sich wie öfter in LXX φρόνησις (das Wort nur hier bei Pl, dagegen oft φρονεῖν, φρόνημα, φρόνιμος; in der Kl-Parallele σύνεσις), d. i. hier die die σοφία für das Leben nutzbar machende, aus dieser selbst quellende (vgl. Prov. 10, 23) Einsicht in das angesichts des wahren Wesens der Dinge jeweils gewiesene. Der ἀνὴρ φρόνιμος weiß, wie er sein Haus zu gründen hat (Mt 7, 24 vgl. Lc 12, 42); wer „bei sich selbst φρόνιμος“ ist, geht verkehrte Wege (Rm 11, 25); die Kinder dieses αἰών wissen sich besser zu helfen (φρονιμώτεροι) als die Lichteskinder εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν (Lc 16, 8) usw.

[2]) Über μυστήριον im NT hat wiederum zuletzt Robinson eingehender gehandelt (S. 234ff.). Wenn Cremer s. v. unterscheiden will zwischen „Kunde verborgener Dinge“ und diesen selbst, so ergibt sich bei näherem Zusehen, daß wohl alle für die erstere Bedeutung angeführten Stellen des NT sich auf die zweite reduzieren lassen, wofern man dieselbe nur richtig so faßt, daß sie das an sich verborgene, das ohne Schlüssel nicht erschließbare bezeichnet.

Bedingtheit, in die der freie Gotteswille eingegangen ist. Für die ganze Phrase ergibt sich somit als durchaus klarer Sinn: „nach seiner Absicht, die er sich auf die *οἰκονομία* der Zeitenfülle hin vor Augen setzte, eine *ἀνακεφαλαίωσις* bewirken zu wollen in dem Chr." Und auch das *ἐν αὐτῷ*, das nach der gewöhnlichen Fassung notwendig auf das Subjekt von *προέθετο* geht, damit aber gleichfalls recht unmotiviert erscheint, gewinnt so seinen guten Platz. Indem es nämlich demselben Satze angehört, der als Hauptaussage das *ἀνακεφαλαιώσασθαι τ. π. ἐν τῷ Χῷ* bringt, wird es nicht nur zulässiger, sondern allein natürlicher Weise auf diesen Christus bezogen, eine Beziehung, die in den Tenor der ganzen, die Vermittelung Christi so stark betonenden Ausführung sich trefflich einfügt.[1]) Der Sinn des *ἐν αὐτῷ* läßt sich freilich leichter nachempfinden als explizieren. Es besagt, daß Gott Christum bei seiner *εὐδοκία* als denjenigen im Auge hatte, in dem diese Gestalt gewinnen sollte. Anderseits bezog sich der Vorsatz auf die *οἰκονομία* der „Zeitenfülle". *Πλήρωμα τῶν καιρῶν* hat seine Parallele in *πλήρωμα τ. χρόνου* Gl 4, 4.[2]) Die Verschiedenheit besteht nur darin,

---

[1]) Der Einwand, daß die vorgetragene Fassung das *ἐν τ. Χῷ* an erster und *ἐν αὐτῷ* an zweiter Stelle erwarten ließe, trifft nicht zu. Der Hauptgedanke bleibt das *ἀνακεφ. ἐν τ. Χῷ.* Die Näherbestimmung tritt mit vorausweisendem Pronomen auf: „uns kund tuend das Geheimnis seines Willens, wonach er nach seinem Wohlgefallen, das er sich in ihm vor Augen stellte auf die *οἰκονομία* der Zeitenfülle hin, eine *ἀνακεφαλαίωσις* des All herstellen wollte in dem Christus".

[2]) Zur Feststellung des Sprachgebrauchs betr. des für unsere Briefe weiterhin so bedeutsamen Begriffs *πλήρωμα* (vgl. Eph 1, 23; 3, 19; 4, 13; Kl 1, 19; 2, 9) hat bes. Fritzsche in einem gegen Storr (opusc. acad. I, 144 ff.) gerichteten Exkurs zu Rm 11, 12 (Pli ad Rom ep. II, 469 ff.) beigetragen. Weiteres Material gibt Lightfoot, ep. to the Col.[9] 255 ff. Mit ihm setzt sich Robinson a. a. O. 255 ff. auseinander. Auslegungsgeschichtliches vgl. u. a. bei Harleß zu Eph 1, 23. — Sieht man ab von dem aktivischen Gebrauch im Sinne von *πλήρωσις*, actio implendi (vgl. Eurip. Troad. 829), so deckt sich der ältere Sprachgebrauch (Profangräc. wie LXX) einigermaßen mit dem des deutschen Wortes „Fülle", insofern dies 1) den Zustand des Vollseins, Vollständigseins, den Vollbestand aussagt: in der Fülle der Kraft; vgl. im Griech.: *πλ. τῆς πρώτης πόλεως*, Arist. Pol. 4, 4 p. 1291[a]). 2) das, was im Vollmaß vorhanden ist: eine Fülle von Gaben; vgl. im Griech.: *φίλων πλήρωμα*, Eur. Jon. 664. 3) das, was zur Herbeiführung des Vollseins gereicht: die Fülle einer Pastete, „die Fülle der Erde", event., allerdings nur in ganz spezieller Verwendung: das was zur Vollständigmachung dient, was aufgefüllt, hinzugefüllt wird wie der Wein zum Auffüllen der Fässer (Grimm, Deutsches Wörterb. s. v. S. 491, doch vielleicht auch Luther zu 1, 23); vgl. im Griech.: *κρατήρων πληρώματα*, Eurip. Jon. 1051; *πλ. τῆς γῆς* Ps 24, 1; bes. häufig im nautischen Gebrauch für die Bemannung oder die Ladung eines Schiffs. — Ja man könnte geneigt sein, selbst in der Ableitung der verschiedenen Bedeutungen eine Parallele anzunehmen, insofern das deutsche „Fülle" teils von „füllen", teils von „voll" kommt, dem im Griech. die Ableitung teils von *πληροῦν* im transit., teils von *πληροῦν* im intransit. Sinne entspräche (vgl. Herod. II, 7, sowie den Gebrauch von *πληροῦσθαι*; ähnlich *νόσημα* von *νοσεῖν*). Doch bedarf es dieser letzteren An-

daß die Zeit dort als einheitlicher Verlauf, hier als eine Reihe sich folgender Perioden gedacht wird. Gemeint ist mit dem πλήρωμα die messianische Zeit, darüber läßt insbesondere Gl 4, 4 keinen Zweifel. Aber wohl nicht bloß der Moment ihres Eintritts, wozu etwa τὰ τέλη τοῦ αἰῶνος (1 Kr 10, 11) oder dgl. sich besser schicken würde, sondern entweder die Zeit, dadurch die Zeitenreihe voll wird, oder besser der Zustand, da die Zeiten zur Erfüllung gekommen sind, bzw. zur Erfüllung kommen. Was man

---

nahme kaum. Vielmehr dürfte in allen angeführten Fällen „das, was durch die Tätigkeit des πληροῦν zu Wege kommt“ gemeint sein. Der Hauptunterschied vom deutschen wird darin liegen, daß „füllen“ einen engeren Sinn hat als πληροῦν, so daß wir in der Tat bei der Umschreibung von πλήρωμα nicht mit diesem Worte auskommen, sondern daneben die Begriffe des Vollständigmachens und -seins, des Ergänzens, des Auffüllens, verwenden müssen. Im NT erscheinen nun sämtliche drei oben angegebenen Bedeutungen, und man hat keinen Anlaß, sie etwa wie Lightf. gewaltsam in eine Richtung zu rücken, noch weniger als das bei dem deutschen Fülle nötig ist. Vgl. zu 1) das Resultat eines zum „Vollbestand“ führenden Prozesses: außer den im Text besprochenen Stellen (Eph 1, 10 u. Gl 4, 4) Rm 11 12: ihr Vollbestand, in etwas anderer Wendung vielleicht auch 11, 25; Jo 1, 16; zu 2) „Vollmaß“ als Resultat eines Auffüllens, Aufhäufens — ähnlich wie bei dem profan-griechischen Gebrauch = Summe: Rm 15, 29; event. auch 11, 25; zu 3) erstens: das, was durch Hineinfüllen zur „Fülle“ des betr. Gefäßes etc. wird, id quo alqd impletur, id quod alqd implet: Mr 6, 43; 8, 20; Rm 13, 10; 1 Kr 10, 26; event. Jo 1, 16; zweitens: das, was durch πληροῦν, auffüllen, vervollständigen, zur „Ergänzung“ wird, bzw. geworden ist, supplementum: Mt 9, 16; Mr 2, 21. — Doch muß nun allerdings gefragt werden, ob nicht daneben die Bedeutung: id quod impletur (τὸ πεπληρωμένον) möglich sei, wie man dies tatsächlich für unsere Briefe, speziell Eph 1, 23, als die erforderliche Bedeutung angenommen hat. An und für sich vertrüge es sich mit der Wortform, wenn auch die Vorstellung etwas anders wäre als bisher, da das „Erfüllte“ nicht eigentlich direktes Resultat des πληροῦν ist (wie das Hineingefüllte). Doch ist der Sprachgebrauch recht dünn. Man erinnert zwar an die zweimal bei Lucian und Polyb.) nachweisbare Verwendung des Wortes für die ausgerüsteten Schiffe selbst, statt für die Schiffsmannschaft oder Schiffslast (= id quo implentur naves; vgl. πληρώματα ἐντελόμισθα b. Pollux, Onomast. A 121). Aber der letztere, verbreitete Gebrauch läßt wohl an eine Metonymie in den beiden Ausnahmsfällen denken. Und auch das philonische „γένηται δὲ πλήρωμα ἀρετῶν ἡ ψυχή“ (de praem. et poen. 920) ist mit Rücksicht auf den sonstigen Gebrauch vielleicht ähnlich zu erklären: „wenn aber die Seele eine Last, eine Fülle von Tugenden geworden“; vgl. vita Moys. 663: τὸ πληρ. von den in die Arche gebrachten Tieren; quisqu. virt stud. 871: der Weise ist glücklich, ἕρμα κ. πλήρωμα καλοκἀγαθίας ἐπιφερόμενος, d. i. einen Ballast und Fülle von Tugend mit sich führend; de Abr. 387: der Glaube ein πλήρωμα χρηστῶν ἐλπίδων, was zwischen παρηγόρημα βίου und ἀφορία κακῶν κτλ. gewiß nicht „ein Erfülltes von Hoffnungen, auch nicht bonae spei ad eventum adductio (Fritzsche), sondern eine Fülle eine Summe von Hoffnungen ist. Im übrigen bleibt wesentlich die gnostische Terminologie. Doch ist selbst betr. dieser fraglich, ob nicht die abstrakte Fassung „Vollbestand, das Vollsein“ den Ausgang bildet. Ob dem allen gegenüber der Kontext Eph 1, 23 stark genug sei, die „passive Fassung“ zu fordern, wird sich zeigen.

vorziehe, ist irrelevant, zumal *τοῦ πληρώματος* gewiß nicht Genit. obj. ist, wodurch ein seltsamer Gedanke entstünde, sondern Genitiv der Zugehörigkeit, so daß der ganze Gedanke zu umschreiben ist: „gemäß seinem Wohlgefallen, das er sich in ihm vor Augen stellte auf die Einrichtung hin, wie sie der Zeitenfülle eignen sollte (kürzer: auf die Einrichtung in der Zeitenfülle hin): *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χῷ.*"[1])

Bei der Feststellung nun des Begriffs „*ἀνακεφαλαίωσις*" wird man sich bes. vor einem doppelten hüten müssen: 1) vor einer vorschnellen Verallgemeinerung, sei es im Sinne des bloßen *συνάψαι* (so schon Chrys.), sei es im Sinne von restaurare, instaurare (so schon die alten lat. und syr. Übersetzer; im Grunde auch wohl Iren., Ambrst. u. a.), 2) vor einer falschen Spezialisierung durch Hereinziehung des Begriffs der *κεφαλή* (so andeutend schon Orig., wiederum Chrys. u. v.).[2]) Anderseits wird es auch nicht genügen auf den technischen Gebrauch zurückzugehen, der den genannten Vätern durchaus geläufig war, aber von ihnen bereits als hier unzulänglich erkannt ward, sondern man wird an die Wortbedeutung anzuknüpfen haben, die dem technischen Gebrauch und zwar nach seinen zwei Seiten, auf die schon Origenes reflektiert, zugrunde liegt, um von da zum Verständnis des paulinischen Gebrauchs hier und Rm 13, 9 zu gelangen. — Das Simplex ist gebildet wie *χαριτόω* (v. 6), bzw. wie *δυναμόω* u. ä. Wie dies heißt: „*χάρις* haben machen", „Stärke haben machen", so ist *κεφαλαιοῦν*: „ein *κεφάλαιον* haben machen", oder auch pluralisch „*κεφάλαια* haben machen". Von hier erwächst der von Orig. allerdings schon für *ἀνακεφ.* angeführte Sinn: „einzelne Posten auf eine Summe bringen, summieren"; anderseits: „(eine Abhandlung, eine Rede) Hauptpunkte haben machen, auf Hauptpunkte bringen."[3]) Ent-

---

[1]) *Οἰκονομία* wird von Pl zumeist gebraucht, wo er das Einem anvertraute Amt, bzw. seine apostolische Aufgabe im Sinne hat. Doch ist zu beachten, daß dem Griechen beides (Amt und Einrichtung) in dem einen Begriff *οἰκονομία* (etwa = Verwaltung) zusammenfloß. Um so weniger hat man Anlaß die hier vorliegende Verwendung für unpaulinisch anzusehen. Stellen wie 1 Kr 4, 1f.; 1 Tm 1, 4 bilden die Brücke zwischen dem Gebrauch spez. im Sinne von Amt (übrigens nur 1 Kr 9, 17; Kl 1, 25) und der im Eph 3mal vorkommenden allgemeineren Fassung (außer hier 3, 2 und 9).

[2]) Noch Harleß wollte das nicht ganz abweisen, wie denn überhaupt seine Bemerkungen zur Stelle als Paradigma dafür dienen mögen, wie selbst sorgfältige Exegeten ihre Verlegenheit nicht verbergen können und ein ganzes Kompendium vorgeschlagener Fassungen statt einer einheitlichen Erklärung geben. Eine nicht uninteressante Zusammenstellung alter Auslegungen übrigens auch bei Pelag.

[3]) Vgl. als Variationen dieses Sinnes Thuk. 8, 53: *λόγους ἐποιοῦντο ἐν τῷ δήμῳ κεφαλαιοῦντες ἐκ πολλῶν*, Hauptpunkte machend aus vielem, d. h. gewisse Hauptpunkte heraushebend (ähnlich 3, 67; 6, 91); Plato, rep. 9, 576 B

sprechend der Bedeutung der Präpos. ἀνα- könnte danach ἀνακεφ. sein: 1) Das κεφαλαιοῦν im angegebenen Sinne wiederholen. 2) eine Rede. eine Reihe Rechnungsposten etc. auf Hauptpunkte sozusagen hinaufheben, 3) dem betr. Objekt Hauptpunkte zurückgeben. Das erste hat seltsamer Weise Crem. für unsere Stelle angenommen. Es ist nicht nur ohne jede Analogie im Sprachgebrauch. sondern ergibt einen ganz störenden Gedanken.[1]) Dagegen könnte man geneigt sein, das zweite zu bevorzugen (vgl. ἀναπληροῦν): etwas dazu sozusagen hinaufheben, daß es eine Hauptsumme. Hauptsache, Hauptpunkte habe: eine Reihe Posten auf eine Summe, eine Rede auf Hauptsätze hinaufbringen. Auch läßt sich nicht leugnen, daß sich derselbe Sinn nicht bloß Rm 13, 9, sondern — nur aus dem reflektierenden ins effektive Handeln übersetzt — auch an unserer Stelle wohl schicken würde, und zwar ohne die Umbiegung, die z. B. Hfm. dem Worte doch wieder gibt, indem er alsbald statt von einem Haupt- von einem Einheitspunkt redet.[2]) Dennoch dürfte es sich empfehlen, zunächst wenigstens für den gewöhnlichen, profanen Gebrauch auf die dritte Bedeutung zurückzugehen (vgl. ἀναῤῥωννύναι, wieder stärken, zu Kräften zurückbringen). Hierauf weist, daß wenigstens an einer Stelle das Wort direkt ein „wiederholen“ einschließt (Protev. Jac. 13, 1) und hierhin weist auch die oft citierte Erklärung Quinctilians (instit. orat. 6, 1: rerum repetitio et congregatio). Die Vorstellung dabei ist dann die, daß der Redner schließlich seine Rede, die ihr natürlich von Haus aus zugrunde liegenden κεφάλαια oder das zugrunde liegende

κεφαλαιωσώμεθα τὸν κάκιστον, laßt uns den Schlechten einen Hauptpunkt haben machen, ihn auf einen Hauptpunkt bringen, d. h. in universum ac summatim describere (Stllb.); Heliod. V, 16: τὰ λεχθέντα ἐπιτεμόμενος καὶ ὥσπερεὶ κεφαλαιούμενος, es gleichsam Hauptpunkte haben machend, es auf solche bringend. Aber auch Strabo II, p. 92 A: ἡ σύμπασα κεφαλαιοῦται ἑξακοσ. σταδίων, das Ganze bekommt eine Hauptsumme von — summiert sich zu. Ja selbst Galen. IV ed. Kühne S. 657: εἰς δύο ἀρτηρίας ... ἡ πάντων ἀγγείων κεφαλαιοῦται σύνοδος, der Zusammenfluß aller Adern bekommt seine Hauptsache in 2 Arterien hinein.

[1]) Crem. sagt ausdrücklich: „Wiederholung des κεφαλαιοῦν“. Man müßte hiernach fragen, wann und wie das erstmalige κεφαλαιοῦν stattgefunden hat? etwa in Adam, wie Mpsv. es darstellt? Crem.'s eigene Ausführung zeigt, daß er dies nicht meint. Er umschreibt nachher: „Alles wieder für sich in Chr. zusammenbringen .... den ursprünglichen Zustand der Zusammengehörigkeit in der Gemeinschaft mit Gott herstellen“, was sachlich ungefähr zutrifft.

[2]) Es ist nicht richtig, wenn Hfm. die Sache so darstellt, als ob die „Summe“ der „Einheitspunkt“ für die einzelnen Posten wäre, und ist mindestens ungenau, von da dann zu den Begriffen „Einigungspunkt, Einheitlichkeit und Einträchtigkeit“ fortzugehen. Die „Summe“ ist die „Hauptsache“ gegenüber den einzelnen Posten. Von dem rechnerischen Gebrauch von κεφαλαιοῦν aus wäre darum nur zu dem Ungedanken einer „Summierung“ des All zu gelangen, nicht zu einer einheitlichen Organisierung, auf die es auch nach Hfm. ankommt.

κεφάλαιον, die während des Sprechens für ihn selbst, wie bes. für die Hörer und Leser nicht, d. h. nicht deutlich genug heraustraten, wieder haben macht, sie auf ihre Hauptpunkte oder Hauptsache „zurückführt", ihr dieselben wiedergibt, sie recht eigentlich re-kapituliert.[1]) Dann wird man aber auch versuchen müssen, dieselbe Anschauung für den paulinischen Gebrauch zur Geltung zu bringen. Und dies ist nun offenbar nicht nur Rm 13, 9, sondern auch an unserer Stelle ebensogut möglich wie die Anwendung der vorigen Bedeutung, hier natürlich wieder so, daß dabei (wie oben) von dem reflektierenden auf das effektive Handeln übergegangen wird. Gott wollte das All wieder ein *κεφάλαιον* haben machen, wollte ihm einen Hauptpunkt zurückgeben, auf den sich alles beziehen soll, so wie in einer Rede alles auf die *κεφάλαια* zieht. Das Medium drückt dabei aus, wie Hfm. präzis formuliert, daß der tuende etwas tut, dessen Ergebnis er für sich selbst will. Und das entpricht vorzüglich dem zum Verbum gehörigen *κατὰ τὴς εὐδοκίαν αὐτοῦ κτλ.*: „uns kundtuend das Geheimnis seines Willens, daß er nämlich seinem freien Wohlgefallen nach das All in dem Chr. sich in einen Zustand zurückbringen wollte, da es in jenem wieder einen Haupt-, einen Beziehungspunkt oder, wie

---

[1]) Protev. Jac. 13, 1 heißt es: *εἰς ἐμὲ ἀνεκεφαλαιώθη ἡ ἱστορία τοῦ Ἀδάμ.* Allerdings wird man hier nicht bes. betonen: sie bekam ihre Hauptsachen wieder, sondern das recapitulare ist so weit abgeschliffen, daß es nahezu einfach für wiederholen steht, obschon doch ein Unterschied bleibt. Jedenfalls aber ist dem *ἀνα-* der Begriff des „Wieder" beigelegt. Nicht mit der gleichen Sicherheit läßt sich das betr. des von Crem. citierten Aristotelesfragments sagen (Frgm. 133, ed. Bekker V, 1499, 33ª), wo es einfach heißen könnte: „das Hervorheben der Hauptpunkte"; ähnlich Dion. Harl., Ant. rom. I, 90. — Dagegen spricht für die angegebene Fassung außer Quinctilians „rerum repetitio et congregatio" die Notiz des Greg. Cor. zu Hermogenes, *περὶ δενότ.* p. 26 (nach Steph.) *ἀνακεφ. ἐκάλεσεν τὴν ἀνάμνησιν διότι ἐν κεφαλαίοις τουτέστιν ἐν ἐπιτομῇ ἀναλαμβάνει τὰ ῥηθέντα ἤδη καὶ ἐξ ἀρχῆς λέγει αὐτά* und Apsin. art. rhet. p. 706 Ald. *ἀνακεφ. ἐστὶν ἀθρόα ἀνάμνησις τῶν διὰ πολλῶν εἰρημένων.* Und schließlich verträgt sich damit auch wohl der von Orig. berührte rechnerische Gebrauch, der sich für das Kompositum aber nicht weiter nachweisen lassen dürfte: „die vereinzelten Posten auf ihre ursprüngliche Hauptsumme zurückrechnen." Doch kann das dahingestellt bleiben. Jedenfalls zeigen die gegebenen Stellen, daß die Bemerkung Hfm.'s, daß „eine dahin (auf Wiederherstellung) zielende Auffassung des *ἀνα-* unzulässig" sei, ein unberechtigter Machtspruch ist. Irreleitend ist aber auch der Versuch Hpt.'s, durch Heranziehung des Kompositum *συγκεφαλαιοῦν* zu einem sicheren Resultat zu kommen. Gerade das *συν-* fehlt an unserer Stelle. Hpt. hat sich durch die unberechtigte Betonung dieses Momentes seine vortrefflich angelegte Erörterung des Begriffs schließlich selbst verdorben, indem er nun darauf hinauskommt, daß der erhöhte Chr., den er glaubt speziell verstehen zu müssen, „in seiner Person die kompendiarische Zusammenfassung der gesamten Welt darstelle; es gebe nichts, was nicht in ihm vorhanden sei", eine Aussage, bei der sich wohl schwerlich etwas klares denken, geschweige denn vorstellen läßt. Was Hpt.'s Berufung auf Kl anlangt (S. 23 u.), so wird dort davon zu reden sein.

wir mit etwas anderer Wendung der Vorstellung sagen: ein Zentrum habe." Es handelt sich also nicht um eine Aussöhnung streitender oder gegenseitige Zusammenbringung auseinanderstrebender Teile *(συνάψαι)*, auch nicht um eine in- oder re-stauratio, eine Erneuerung im allgemeinen, und auch nicht um eine endliche Vereinigung des All in Chr., — wozu auch die Zeitbestimmung nicht paßte (vgl. oben), — sondern darum, daß mit der Sendung des Chr. Allem eine auf ein gemeinsames Ziel gehende Richtung zurückgegeben, bzw. Allem ein solches *κεφάλαιον* wenigstens wieder dargeboten werden sollte: in der Tat etwas, was angesichts des Zustandes der Welt vor Chr. niemand von selbst erhoffen konnte (ein *μυστήριον*), wennschon natürlich sich die Erkenntnis in der Prophetie vorbereitete, und anderseits etwas, was wohl dazu geeignet erscheint, denen, denen es nun kund wird, allerlei Weisheit und Erkenntnis zu vermitteln, indem es sie lehrt, die Welt und die Ereignisse mit neuen Augen anzusehen. Dabei hat man jedoch trotz der Beifügung *τὰ ἐπὶ τ. οὐρ. καὶ τὰ ἐπὶ τ. γῆς*[1]) nicht, wie in der verwandten Stelle Kl 1, 20 das Hauptgewicht auf *τὰ πάντα* zu legen. Dort bringt der Kontext die verstärkte Betonung des Objekts mit sich und es prägt sich dieselbe nicht nur in der pointierten Stellung nach dem partizipialen Zwischensatz, sondern auch in den Partikeln *εἴτε — εἴτε* aus. An unserer Stelle dagegen dient der Zusatz augenscheinlich nur dazu, die Inhaltsangabe des *μυστήριον* formell besser abzurunden. Nur darf man darum das *πάντα* nicht dahin abschwächen, daß es nur b e w u ß t e Wesen meine. Es ist wirklich die Gesamtheit des Geschöpflichen, für die Chr. als *κεφάλαιον* vorhanden ist und die in Chr. ihr *κεφάλαιον* finden soll. Zur Sache läßt sich, was die Beteiligung der unbewußten Kreatur betrifft, der mindestens verwandte Gedanke Rm 8, 18 ff. vergleichen, wonach diese Kreatur, wie sie ist, tatsächlich auf die Offenbarung der Kinder Gottes wartet, der Eitelkeit unterworfen auf Hoffnung und mitkreisend auf die schließliche Vollendung des durch Chr. gebrachten Heiles hin. Doch kann in dem *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα* kein Hinweis auf eine schließliche, überwältigende „Apokatastasis" auch der widerstrebenden Elemente gefunden werden. Es ist das *κεφάλαιον* in Chr. sozusagen prinzipiell gesetzt und es bleibt dahingestellt, wieweit die zum Widerstreben befähigte Welt sich dem einfügt. Was endlich das Verhältnis unserer Aussage zu 1 Kr 8, 6 betrifft, so läßt sich ein gegen den paulinischen Ursprung von Eph verwertbarer Widerspruch umsoweniger konstruieren, als es ganz verschiedenartige Gedankenzusammenhänge sind, die die Ausdrücke

---

[1]) Die LA *ἐπὶ τ. οὐρ.* ist durch B ℵ D u. a., auch eine Reihe patrist. Zeugen, ebenso durch ihre Ungewöhnlichkeit gedeckt. Der Ausdruck ist ein Nachklang aus v. 3 und will nichts Besonderes (vgl. zu v. 3).

hier und dort bestimmen. Überdies ward schon auf das Medium verwiesen, das entsprechend dem εἰς αὐτόν 1 Kr 8, 6ᵃ das Interesse Gottes zum Ausdruck bringt. Daß aber Chr. auf der einen Seite gedacht wird als der, durch den das All ist (vgl. auch Kl 1, 16 f.), und auf der andern Seite als der, der als in die Menschheit gesendeter dem All wieder zum κεφάλαιον dienen soll, kann doch nimmermehr als ein unvereinbarer Widerspruch empfunden werden, sondern schließt sich von selbst zusammen (vgl. zu Kl).

Hat der Ap nun aber so das zweite, bzw. dritte Glied seines Lobpreises zu Ende geführt („Zu preisen ist Gott, der uns segnete im Himmel droben, entsprechend dem, daß er sich uns ersah, uns zuvorbestimmend — in dem Geliebten, in dem wir (weiter) Erlösung haben etc. nach seiner Gnade, die er reichlich machte in allerlei Weisheit, kundtuend seine Absicht dem All in dem Christus ein κεφάλαιον zurückzugeben"), so schließt er mit einem natürlich das ἐν τῷ Χρῷ und nicht das ἐν τῷ ἠγαπημένῳ wieder aufnehmenden ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ καί ein letztes Glied an (vgl. oben). Es muß also das ἐκληρώθημεν (v. 11) wirklich ein neues Moment enthalten.[1]) Dies ist nun nicht der Fall, wenn man mit Vulg., wohl auch Pesch. und vielen alten und neuen Auslegern das κληρωθῆναι faßt als: „erlost, durch Los bestimmt werden", und davon das εἰς τὸ εἶναι abhängig denkt; ganz abgesehen davon, daß sich damit die Näherbestimmung προορισθέντες κτλ. nicht recht reimen will. Vielmehr wird man an den biblischen Begriff der נַחֲלָה zu denken haben, womit das Erblos = Erbteil gemeint ist, aber auch da wieder nicht so, wie Grot. ursprünglich auslegte: cujus nos patrimonium facti sumus, unter Berufung auf 1 Pt 5, 3 und atl Stellen, was gleichfalls noch keine gute Steigerung ergibt, sondern so, daß man, wie Grot. später vorschlug, das Passivum ähnlich versteht, wie das bei Pl beliebte πιστεύεσθαί τι, also = „belost werden, mit Erbe bedacht werden, zum Erben gemacht werden", ein Gedanke, der dem Ap sehr geläufig ist und hier noch besonders durch die Verwendung der gleichen Vorstellung in v. 14 sich nahelegt und zwar gerade in dem erwarteten Sinne, daß dabei an die Zukunft gedacht ist: „in dem wir auch ‚belost' (‚beerblost') wurden, dergestalt, daß wir nun den Anspruch auf die künftige κληρονομία haben".[2]) Der Begriff ist dabei ein in sich

[1]) Dies ist keine petitio principii, sondern wird durch das καί gefordert. Damit ist aber eigentlich auch schon gesagt, daß die LA ἐκλήθημεν bes. abdl. Hss. eine deutende Korrektur ist, offenbar veranlaßt durch die Singularität des Ausdrucks. Gleichwohl spricht diese nicht gegen Pl als Autor; liegt sie doch ganz auf der Bahn paulinischer Anschauung (vgl. d. Ausl.).

[2]) AG 17, 4 kann hiergegen nicht entscheiden. Dort schreibt nicht Pl, sondern Lc, es steht Kompositum und Dativ, und der Zusammenhang ist ein anderer. — Freilich steht es nach dem oben Bemerkten nicht ganz so wie bei πιστεύεσθαι, insofern dort ebenso wie beim Akt. ein anderes Ob-

geschlossener, und schon darum empfiehlt es sich nicht, das *εἰς τὸ εἶναι* v. 12 damit zu verbinden. Aber auch der Parallelismus der Sätze spricht nicht dafür, indem auch v. 3 und v. 7 und 8 die erfahrene Gnadenerweisung kurz vorangestellt und dann mit Näherbestimmungen versehen wird („der uns gesegnet habende entsprechend etc.; in dem wir Erlösung, Vergebung haben gemäß etc.: die er reichlich machte, kundtuend etc.; daher jetzt: in dem wir auch das Erbteil zugesprochen erhielten, zuvorbestimmt etc."). Es wird also *εἰς τὸ εἶναι κτλ.* zu *προορισθέντες* zu ziehen sein, und es ist nur die Frage, wie dieser Zwecksatz gemeint sei?

In Übereinstimmung mit den alten lat. Übers. und den lat. und griech. Auslegern setzen unsere Ausgaben noch heute gern vor *τοὺς προηλπικότας* ein Komma, d. h. sie fassen das *εἰς ἔπαινον* als Prädikatsbestimmung zu *εἰς τὸ εἶναι* und das Partizipium als Attribut *ἡμᾶς* („daß wir zu Lobe seiner Herrlichkeit gereichten, wir, die zu wir etc."); womit weiter die Möglichkeit gegeben ist, dieses Attribut dazu dienen zu lassen, die *ἡμᾶς* mit einem Male als Judenchristen zu charaktierisieren, denen in v. 13 die Leser quā Heidenchristen gegenübergestellt seien.[1]) Abgesehen jedoch davon, daß in den vorangehenden Versen nicht das Geringste darauf deutet, daß dem Ap solche Scheidung hier vor Augen steht, so bedarf es, um sich das Unmögliche dieser Auslegung deutlich zu machen, nur der Frage, wozu denn die Heidenchristen „gereichen" sollen, wenn das *εἰς τὸ εἶναι εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ* dergestalt den Judenchristen reserviert wird und also trotz v. 14 Schluß (vgl. Rm 15, 9) von ihnen nicht gelten könnte? Man muß ganz notwendig das Partizipium als Prädikat, *εἰς ἔπαινον κτλ.* aber, ebenso wie v. 6 u. 14, als Näherbestimmung zum ganzen Satz verstehen: „daß wir seien zu Lob seiner Herrlichkeit *τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χῷ.*" Dabei ist nun naturlich das *προ-* nicht vom Standpunkt der Gegenwart des Schreibenden oder der christlichen Gegenwart, sondern im Gegensatz zu der zukunftigen Realisierung der Hoffnung gedacht und das Part. perf. druckt nicht eine Vergangenheit aus, sondern eine dermalen bestehende Tatsache: „daß wir seien — die in dem Christus im voraus (ihre) Hoffnung habenden".[2]) Die Determinierung des Partizips fallt dem des

---

jekt hinzutritt, während in unserem Falle das Objekt ein inneres ist. [illegible] ist dies sprachlich unanfechtbar. Vgl. übrigens Jes 17, 11, wo man wohl übersetzen muß: an welchem Tage du dir Erben machst; ferner Deut 4, 20: *λαὸς ἔγκληρος*, ein belostes Volk.

[1]) Die letztere Konsequenz freilich bei den Alten noch nicht allgemein; doch vgl. schon Ambrstr., der freilich das *ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν* falsch übersetzt: in quo *et* nos etc. Wunderlich auch Bengel, der *τ. προηλπ.* zwar als Prädikat faßt, es aber doch auf die Judaei bezieht, die früher als die Heiden auf Chr. gehofft hätten.

[2]) So schon Mpsv. — Zu dem *προ-* vgl. das durchaus eindeutige

griechischen Gebrauchs kundigen dabei nicht auf.[1]) Hier kommt noch besonders in Betracht, daß der Ap in dem ganzen Kontext, wie schon bemerkt, nicht Einzelne, sondern die gesamte Christenheit als das Objekt der göttlichen Gnadenerweisung vor Augen hat, so daß man hier frei umschreiben könnte: „daß wir seien — im Unterschied von Anderen — die, welche (= die Gemeinde derer, die) ihre Hoffnung im voraus haben auf den Christus“. Gedacht ist also an das Bestimmtsein nicht im Sinne einer praedestinatio zum ewigen Heil, sondern dazu, schon auf Erden die Heilsgemeinde darzustellen (vgl. Hfm.). Das *προορισθέντες* vertritt dabei nicht eigentlich einen Relativsatz, wozu der Artikel nötig wäre. Aber auch eine Umschreibung mit Hilfe einer eigentlichen Begründungspartikel trifft nicht ganz, sondern es entspricht einem quippe qui: „als solche, die wir vorausbestimmt wurden oder vielleicht besser: zuvorbestimmt worden w a r e n;“ vgl. v. 3 f. Vortrefflich paßt zu dem ganzen Gedanken endlich auch die hier so besonders starke Betonung der freien, scheinbar willkürlichen Verfügung Gottes: „als die wir zu dem v. 12 genannten Zustand zuvorbestimmt worden waren gemäß Vorsatz des das Sämtliche wirkenden je nachdem es sein Wille für angemessen befunden hat“.[2])

προηκούσατε Kl 1, 5, das jedenfalls für das Verständnis unserer Stelle von Bedeutung ist, mag man die Prioritätsfrage der Briefe beantworten, wie man wolle. — Zu dem Gebrauch des Perf. im ob. Sinne vgl. 1 Kr 15, 19 u. ö. sowie Kühner-Gerth § 384, 3 u. 4 (beachte das „Perf. intens.“ *ἔολπα* zu *ἔλπομαι*),

[1]) Vgl. Kühner-Gerth § 461, 5 und die oben S. 17 Anm. 1 von mir dorther angeführten Stellen. Dazu hier noch Herod. 9, 70: *πρῶτοι εἰσῆλθον Τεγεῆται ἐς τὸ τεῖχος καὶ τὴν σκηνὴν τὴν Μαρδονίου οὗτοι ἦσαν οἱ δ ι α ρ π ά σ α ν τ ε ς.*

[2]) Sachlich kommt ja wesentlich das Gleiche heraus, auch wenn man das *ἐκληρώθημεν* = „e r lost werden“ faßt: „in dem wir auch erlost wurden, als die wir vorausbestimmt worden nach dem Vorsatz des Alles wirkenden, daß wir seien — die im voraus ihre Hoffnung auf dem Christus habenden“. — Wie man aber auch auslege und verbinde, so ist auch diese Stelle auf keinen Fall geeignet, der Lehre von einer willkürlichen, partikularen, bzw. irresistibeln Bestimmung zum ewigen Heile bei Pl als Stütze zu dienen. Der Ap spricht nicht nur Rm 9, wie Hpt. richtig bemerkt, von der „innerzeitlichen Beteiligung am Gottesreich“, sondern auch an unserer Stelle. Wer sich als „belost“ findet, muß dies allerdings mit dem Ap zurückführen auf eine nach unbegreiflichem ewigem Ratschluß Gottes an ihm geschehende (wenn auch nicht irresistible und nicht unverlierbare) Gotteswirkung, die ihn schon hienieden hereinziehen wollte und hereingezogen hat in die Gemeinde derer, die im voraus Hoffnung haben in Christo, und es ist durchaus im Sinne des Ap, daß man sich dessen in der Anfechtung getröstet (Rm 8, 28), freilich anderseits sich der Verantwortung bewußt bleibend (Phl 2, 12; vgl. auch 2 Pt 1, 10). Welche Wege dagegen Gott habe, solchen, denen er hienieden nicht Gelegenheit gibt, in die Gemeinde der *προηλπικότες* einzutreten, das ewige Heil gleichwohl darzubieten, darüber sagt

Blickt man zurück, so erscheint in der Tat das ganze Satzgefüge recht als die Aussage eines, der in der Absicht, persönlich unbekannten Christen eine apostolische Zusprache zuzuwenden, zunächst sich selbst und ihnen ganz allgemein vor Augen stellt, welch hoher Vorzüge überall Christen sich erfreuen dürfen.

In natürlichster Weise schließt sich alsbald die direkte Wendung an die Leser an: v. 13 f.

Die Struktur dieser Verse wird aber verfehlt, wenn man, wie vielfach geschieht, den ersten Relativsatz kühnlich vervollständigt und verselbständigt, sei es indem man ein ἐκληρώθητε oder ἠλπίκατε einfügt, sei es indem man das Partizipium für das Verb. fin. nimmt (Luth.) oder endlich zu dem ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ein ἐστέ hinzudenkt. Abgesehen von der Willkür der meisten dieser Vorschläge[1] ignorieren sie sämtlich die offenkundig beherrschende Stellung des ἐσφραγίσθητε, dadurch der Ap seinerseits das dem Widerfahrnis der ἡμεῖς entsprechende Widerfahrnis der ὑμεῖς zum Ausdruck bringt. Eher möglich wäre, daß Pl mit dem zweiten ἐν ᾧ — sei es, daß man beide zu ἐσφραγίσθητε oder, wie Grotius zu πιστεύσαντες zieht — das erste wieder aufnehme. Doch spricht dagegen 1) daß eine solche Wiederaufnahme bei der Kürze des Satzes überflüssig erschiene und 2) daß bei einer Wiederaufnahme auch das καὶ ὑμεῖς kaum unausgedrückt bleiben durfte. Es ist darum wohl besser das zweite ἐν ᾧ abhängig zu denken von καὶ πιστεύσαντες, wobei der Grund der scheinbar unregelmäßigen Anknüpfung in der Vorliebe des Griechen für relativische Fortführung liegen dürfte. Ob man das ἐν ᾧ auf τῷ Χῷ oder auf τὸν λόγον

---

der Ap nichts, nur daß die Universalität der göttlichen Heilsabsicht (1, 10) ihm zweifellos feststand (vgl. Rm 11, 32; 1 Tm 2, 4). Hiernach wird sich das Wort Luthers im Gr. Kat. (Re. S. 503): quicunque extra christianitatem sunt sive gentiles etc. — in perpetua manent ira et damnatione von selbst limitieren, indem man es wenigstens unmittelbar nur auf das innerzeitliche Sein bezieht. Dagegen dürfte das schöne Wort Tischreden, Erl. Ausg. S. 341 f, ganz im Sinne Pli sein: „daß aber Gott nicht könnte dispensieren und einen Unterschied halten unter anderen Heiden und Völkern; da gebühret uns nicht zu wissen Zeit und Maße. Denn es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde werden, viel weiter und breiter, denn sie itzt ist. Er kann wohl einem Jeglichen geben nach seinem Gefallen". — Betreffs der im Text vorgenommenen Umschreibung von κατὰ τ. βουλὴν τ. θελήματος vgl. die feine Bemerkung bei Steph.: ἐθέλω = in mente habeo alqd facere, βούλομαι = in mente habeo, ut alqd fiat, sowie Orig.: ἵνα τὸ περιεσκεμμένον ὁ Π. παραστήσει . . προέταξε τοῦ θελήματος τὴν βουλήν (Cat.).

[1]) Betr. die Willkür der erstgenannten Ergänzungen bedarf es keines Wortes. Aber auch die Setzung des Part. für Verb. finit. ist in dieser Weise dem Ap keineswegs geläufig and wäre hier ganz unmotiviert, ergäbe auch keinen guten Gedankenfortschritt. Endlich ist auch die Ergänzung eines ἐστέ zu ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς unzulässig, da 1) im vorangehenden gar nicht von einem εἶναι ἐν τῷ Χῷ die Rede war, 2) gleichfalls kein guter Fortschritt gewonnen würde.

κτλ. bezieht, macht für die Konstruktionsfrage keinen Unterschied. Doch ist ersteres vorzuziehen, weil dadurch die Einheitlichkeit des auf *ἐσφραγίσθητε* hinauslaufenden Satzes besser gewahrt erscheint: „in dem auch ihr, gehört habend das Wort der Wahrheit, das Evangelium eures Heils, an den auch (= und an ihn auch) gläubig geworden ihr versiegelt wurdet." Daß das *ἐν* verschieden übersetzt werden muß, ist natürlich kein Hindernis, da die Gebrauchssphären des griech. *ἐν* und unseres „in" sich nicht völlig decken. Denke man sich im Deutschen einen Satz wie diesen: „an den auch ihr, gehört habend das Wort, an den auch gläubig geworden, ihr angesiegelt wurdet", so hätte man ganz denselben Fall wie im vorliegenden griechischen Satz, d. h. der Leser würde das erste „an den" auf das Hauptverbum, das zweite auf das Part. beziehen. Ja selbst wenn die Konstruktion von *πιστεύειν* mit *ἐν* unzulässig wäre, läge es nicht anders. Es würde dann der Satz lauten: „in dem auch ihr, gehört habend etc. und in ihm auch zum Glauben gekommen, versiegelt wurdet". Doch ist jene Konstruktion trotz des Widerspruchs von Deißmann, Hpt. u. a. möglich und natürlich und darum vorzuziehen.[1]) Dagegen hat das erste *ἐν ᾧ* seinen Vorgang in v. 11. Der Christus erscheint als der, in dem die Versiegelung mit heil. Geist gründet, wie er erschien als der, in dem das *κληρωθῆναι* gründet. Es bleibt ein sonderliches Verhältnis, das mit diesem *ἐν* beschrieben wird, ein Verhältnis, das allerdings „lokal" vorgestellt ist, aber auch hier nicht als „eigentlich lokal", als ein „Darinsein" in dem „Christusgeist" (vgl. zu v. 1). Nicht übel erinnert Chrys., während er umschreibt: *δι' οὗ*, an das wenigstens verwandte *ἐν* in Hb 1, 1. Hier wie dort nähert sich die Bedeutung der des sog. *ἐν* instrumentale, ohne doch geradezu darin aufzugehen.

---

[1]) Während Hpt. nur *πιστεύειν ἐν* als unpaulinisch in Anspruch nimmt, *πίστις ἐν* nach Gl 3, 26 gelten läßt, hat Dßm. beides für überhaupt unzulässig, weil ungriechisch erklärt (Die ntl Formel *ἐν Χῷ Ἰοῦ*, S. 46; 103). Doch hält seine Behauptung, daß das dreimalige Vorkommen in LXX nur auf Pedanterie der betr. Übersetzer hinauskomme, um so weniger Stich, als wenigstens Jer 12, 6 und Ps 77, 22 dieselben Übersetzer es nicht für angezeigt gehalten haben, ein zweites בְּ im gleichen Verse mit *ἐν* wiederzugeben, obgleich dies beidemal durchaus nahe lag (zu Jer 12, 6 vgl. Exod 21, 8), und dürfte gar seine Umschreibung von Mr 1, 15: „glauben innerhalb (der Sphäre) des Evangeliums" sich ohne weiteres als Gewaltstreich im Interesse einer unhaltbaren These darstellen. Ist die Konstruktion aber in LXX und bei Mr möglich, dann ist nicht einzusehen, warum nicht bei Pl, zumal da dieser überhaupt keinen konsequenten Gebrauch einhält — es finden sich außer dem hier in Frage stehenden *ἐν*: *πιστεύειν τινί, εἴς τινα, ἐπί τινα, ἐπί τινι* (i. Cit.), *πίστις τινός* und *πίστις εἰς* — und auch bei *ἐλπίζειν* zwischen *εἰς* und *ἐν* wechselt (vgl. bes. 1 Kr 15, 19 und 2 Kr 1, 10; dazu soeben *τοὺς προηλπικότας ἐν*). Dabei mag immerhin die Vorstellung genauer wiederzugeben sein durch „Vertrauen gewinnen oder haben auf Grund des Christus, wurzelnd in ihm", bzw. es liegt eine ähnliche Vorstellung vor wie bei den Verbis ponendi im Lat. (vgl. Winer S. 386); vgl. noch zu v. 15.

Was das Einzelne in v. 13 anlangt, so macht es zunächst nicht viel aus, ob man den Begriff ὁ λόγος τῆς ἀληθείας so faßt, daß der Genit. den Gegenstand des Wortes angibt, oder so, daß er als eine Art Qualitätsgenitiv erscheint. Jedenfalls ist das Wort gemeint, das der Wahrheit, dem Sein, wie es im höchsten Sinne wirklich ist, d. h. dem Sein, wie es sein soll, Zeugnis gibt, wobei kaum eine spezielle Beziehung auf heidnischen Irrtum und Lüge vorliegt, geschweige auf das nur erst schattenhafte atl Wesen, sondern nur der Gegensatz gegen ein noch nicht Haben der Wahrheit, wie es überall da sich findet, wo Christus noch nicht erkannt ist als der, in dem der Welt ein Zentrum zurückgegeben ist und den Menschen ein Ziel ihres προελπίζειν. Dagegen ist in τὸ εὐαγγ. τ. σωτηρίας ὑμῶν der Gen. zweifellos Genit. Obj.: „die Frohbotschaft von eurer Errettung“. Nur wird man kaum mit Hfm. in dem ὑμῶν eine spezielle Beziehung darauf zu suchen haben, daß sie von einem auch für sie als Heiden vorhandenen Heil vernahmen. Denn noch ist, wie gezeigt, nicht der Unterschied von Heiden- und Judenchristen herausgetreten, sondern die Leser wurden nur aus der Gesamtchristenheit herausgehoben. Vielmehr hebt das ὑμῶν nur heraus, was ihnen, den Hörenden als solchen, das Wort darbot, und bereitet so gewissermaßen das ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες vor, womit sich wohl verträgt, daß in der relativischen Aussage v. 14 wieder auf die erste Person zurückgegriffen wird. — Ein σφραγισθῆναι aber wird von ihnen ausgesagt. An die Bedeutung des Siegels als Verschlußmittel, dadurch der Inhalt des Verschlossenen gegen Unbefugte geschützt werden soll (Mt 27, 66; Ap 10, 4), ist nicht zu denken. Wenn man um des Folgenden willen dieses Moment wenigstens neben der gleich zu besprechenden Bedeutung hereinspielen läßt, so ist das nicht nur eine unzulässige Verquickung zweier Vorstellungen, sondern auch für sich eine unmögliche Verwendung eines gar nicht herpassenden Bildes. Es kann sich lediglich um die andere Bedeutung des Siegels handeln, wonach demjenigen, was damit versehen wird, der Charakter der Zugehörigkeit an den Siegelnden oder aber ein rechtlich gültiger Anspruch aufgeprägt wird. Auf Personen angewendet und zwar mit Bezug auf das religiöse Verhältnis bedeutet hiernach das Versiegeln entweder die ausdrückliche Aneignung der betreffenden an Gott oder die ausdrückliche Zuerkennung von Ansprüchen an diesen. Jenes ist bei der absoluten Verwendung des Begriffs z. B. Ap 7, 3 ff. das Vorherrschende, dieses wird hier (ähnlich wie Rm 4, 11) durch den Zusammenhang hervorgekehrt, indem nicht nur der Dativ τῷ πνεύματι κτλ. hinzutritt, sondern dieser Geist alsbald als Angeld unseres Erbes beschrieben wird, d. h. in einem Bilde, das dem des Siegels im angegebenen Sinne eng verwandt ist, und indem mit εἰς ἀπολύτρωσιν

τ. περιπ. auch noch auf den Moment der Realisierung des erteilten Anrechts hingewiesen wird. Von selbst ergibt sich dabei, daß man, wie auch vielfach erkannt worden ist, εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως nicht in den Relativsatz, der einer solchen Ergänzung in keinem Falle bedarf, sondern zum Hauptverbum zu ziehen hat. Die ganze Aussage aber des 13. und 14. Verses tritt nun in deutliche Parallele zu der des 11. Verses: „in welchem wir auch belost wurden, als dazu zuvorbestimmte, daß wir die (solche) wären, die im voraus ihre Hoffnung auf dem Christus gegründet haben, in welchem auch ihr . . . versiegelt wurdet mit dem unterpfändlichen Geist auf die einstige ἀπολύτρωσις hin". —

Die Versiegelung mit dem Geist ist natürlich gleichbedeutend mit der Begabung mit ihm, der auch anderwärts als Angeld vollen Heilsbesitzes erscheint (2 Kr 1, 22; 5, 5). Benannt wird er aber als πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας. Man kann zweifeln, ob dieser charakterisierende Genit. mit Rücksicht auf die Zukunft gedacht sei, insofern der Besitz dieses Geistes eben den Vollbesitz des Heils verheißt (so schon Mpsv.) oder mit Rücksicht auf die Vergangenheit, so daß der Geist dadurch als der einst verheißene zu stehen kommt (so schon Chyrs.). Ersteres erscheint überflüssig angesichts des noch folgenden Relativsatzes. Letzteres, durch Gl 3, 14 empfohlen, paßt auch darum besonders, weil dadurch das ἐσφραγίσθητε eine angemessene Verstärkung erhält. Gerade daß es der verheißene Geist ist, gibt dem Siegel den Charakter des nicht Zufälligen. An der Erfüllung mit dem verheißenen wird die Zugehörigkeit zu dem Kreis der für die Gnade ausersehenen offenbar. Und als heiligen charakterisiert ihn der Ap weiter und drückt damit noch besonders aus, wie die Leser sich als mit ihm versiegelte wirklich Gotte zugeeignet und zu den ἅγιοι hinzugezählt wissen dürfen. Obwohl nun aber der Geist hiernach nicht als der das Siegel aufprägende, sondern wie bes. der Relativsatz zeigt, als das aufgeprägte Siegel selbst zu stehen kommt, so ist daraus doch nicht zu schließen, daß der Ap nur eine geistige Art und Richtung im Sinne habe, sondern es ist ihm der heilige Gottesgeist, dessen Ausgießung von Jhvh im A. B. für die messianische Zeit in Aussicht gestellt ist und dessen Kommen, Lehren und Leiten Jesus den Seinen verhieß (bes. Jo 14—16; AG 1, 8), der mit seinen Gnadengaben im engeren und weiteren Sinn die Christen erfüllt und eben darum als Angeld erscheint auf den Besitz des Erbes der verklärten Herrlichkeit.[1]) Versiegelt aber

---

[1]) Es ist gewiß nicht Pli Meinung, wenn schon Thdt. u. a., später wieder Grot. hier nur an die wunderbaren Geistesgaben, δι᾽ ἧς τὰ θαύματα ἐνηργεῖτο, erinnern, die den Christen größerer künftiger Gnade Gottes gewiß machten. Pl denkt allgemeiner an den heil. Geist wie er bei der Taufe, bzw. unter Handauflegung mitgeteilt ward als Prinzip eines neuen

wurden die Leser *εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.* Daß mit der *ἀπολύτρωσις* diesmal nur eine einstige Erlösung gemeint sein kann, ist vom Kontext an die Hand gegeben. Damit ist noch nicht gesagt, daß das *εἰς* im zeitlichen Sinne (in—hinein = bis zu) zu verstehen sei. Vielmehr wird man es fassen müssen von dem intendierten Ziele (in—hinein = auf—hin). Schwierigkeit bereitet aber der Genit. *τῆς περιποιήσεως.* Zwar daß das Wort nicht aktivisch gemeint sei, ist wohl zur Zeit anerkannt.[1] Aber ist es zulässig, es ohne weiteres als Terminus technicus für die Gemeinde zu gebrauchen? Solange man dafür keine weiteren Belege bringen kann, als den Hinweis auf Mal 3, 17; Jes 43, 21; AG 20, 28 und 1 Pt 2, 9, wird man das nicht sagen können. Man wird daher genötigt sein, mit Hfm. das *αὐτοῦ* am Schluß mit hierher zu ziehen „auf Erlösung des Eigentums, auf Lob der Herrlichkeit von ihm hin". Daß das erste und das zweite *εἰς* ein etwas verschiedenes Verhältnis meinen, ist kein Hindernis. Beidemal handelt es sich um die Richtung auf etwas los, beidemal darum, daß das Ausgesagte d e r e i n s t e i n t r e t e n soll. Denn so wird es allerdings hier wie v. 12 gemeint sein, daß das Lob laut werden wird im R ü c k b l i c k auf die erfahrene Herrlichkeitserweisung Gottes. Daß dieser Wortverbindung der Umstand widerspreche, daß in dem *εἰς ἔπ. τ. δόξης αὐτοῦ* die refrainartige Wiederaufnahme der analogen Ausdrücke v. 6 und v. 12 vorliege und daß darin die Darstellung ihre höchste Spitze erreiche (letzteres natürlich auch Calv.), ist ein Irrtum.

Lebens im Geist (vgl. 4, 30; 2 Kr 1, 22; Gl 4, 6; Rm 8, 14f.; 5, 5), das sich freilich auch je nachdem in allerlei sonderlichen „Geistesgaben" zu äußern pflegte (vgl. 1 Kr 12 u. 14; Rm 12), aber nicht allein darin aufging. Möglich ist übrigens, was A. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit S. 227 ff. wahrscheinlich zu machen sucht, daß den Worten eine „formelhafte Wendung" aus einer werdenden Taufliturgie zu Grunde liegt. — Was die LA anlangt so ist ursprünglich: *ὅς ἐστιν ἀρραβών* (*ἀραβών*, wie auch öfter in den Pap., ist abusive Schreibung). Das *ὅ* vieler Zeugen ist Korrektur; *ὅς* natürlich per attract. an *ἀρρ.* geschrieben. Dies Wort ist phönizischen Ursprungs und von da ins Griech. wie Lat. übergegangen. Im handelsrechtlichen Gebrauch tritt es verbunden mit *βεβαίωσις* auf, worüber Deißmann, Bibelstud. S. 104.

[1]) Allerdings hat man auch erklärt: eine Erlösung, wie sie zu definitiven Besitznahme (sc. des Erbes) gehört. Ähnlich wie es scheint, doch feiner Mpsv. (vgl. auch Ephr. und Sever.): eine Erlösung, die in Aneignung, in *οἰκειώσει πρὸς τὸν θεόν* besteht; verwandt wohl Bengel, der sich (wie Grot. vorschlagsweise) auf 2 Chron 14, 13 beruft (vgl. Hb 10, 39). Doch ist das künstlich, zumal vor *ἀπολυτρ.* dann kaum der Artikel fehlen würde. Die im Text citierten Stellen legen die passiv. Bedeutung nahe und zwar so, daß die Gemeinde als der Besitz Gottes, nicht der Besitz als das den Christen gehörige gedacht ist. Die richtige Beziehung des *αὐτοῦ* am Versschluß erledigt den einzig möglichen Einwand (vgl. nachher). Gedacht ist an die Erlösung von allem Übel; vgl. zu v. 7 und Rm 8, 23 (Lc 21, 28).

In v. 6 ist überhaupt von dem Lob von Herrlichkeit seiner G n a d e die Rede und überdies läuft auch weder v. 6 noch gar v. 12 der Gedanke letztlich auf diese Spitze hinaus; zudem ist h i e r die Beziehung des *αὐτοῦ* auf Gott zum mindesten sehr fraglich.

In Summa steht es also so, daß, nachdem der Ap. v. 3—12 lobpreisend ausgesprochen hat, wessen die Christen als solche sich rühmen können (wobei das zweimalige *εἰς ἔπαινον κτλ.* aber nicht als Abschluß des betr. Gedankens erscheint, sondern in denselben hineingehört), v. 13 f. — parallel dem letzten Glied dieses Lobpreises gewissermaßen anhangsweise beigefügt — den Übergang zu der eigentlichen Anrede der Leser machen.

Diese setzt nun aber mit einem nicht unauffälligen *διὰ τοῦτο κἀγώ* (v. 15) ein. Man faßt dies zumeist so, daß der Ap dabei nur an v. 13f. denken soll: „darum weil dies von euch gilt, höre auch ich, d. h. entweder ‚entsprechend ich' (Hfm.) oder ‚auch ich wie ihr' (Mey.), nicht auf mit dem Danken." Denkbar ist das eine wie das andere. Aber natürlicher bleibt es doch wohl, mit Grot. u. a. an den ganzen Gedankenkomplex von v. 3 ab anzuknüpfen. Das *κἀγώ* tritt dann dem allgemeinen Satz gegenüber, der mit *εὐλογητὸς ὁ θεός* einsetzte, während das *ἀκούσας κτλ.* mit Nachdruck den Inhalt von v. 13f. heraushebt: „Ein zu preisender ist Gott, der uns gesegnet habende in Chr., in dem wir haben —, in dem wir auch belost wurden —, in dem auch ihr versiegelt wurdet! — Darum denn auch ich — gehört habend von dem, was bei euch sich findet, — höre ich nicht auf mit Danken." Damit ist denn aber auch der Gedanke abgetan. In echt briefmäßiger Weise schließt ein scheinbar nebensächliches Partizipium das Leitmotiv des Folgenden an: „indem ich für euch Erwähnung tue bei meinen Gebeten, daß doch etc." Wenn Hltzm. aus diesem „in den Gedanken der Fürbitte recht eigentlich Hineinfallen" (Krit. S. 58) auf die Hand seines Kompilators schließt, so hat er übersehen, daß für diesen der Übergang erst recht verwunderlich wäre, zumal die angebliche Kl-Vorlage ihm durch v. 9 den einfachen Weg dargeboten hätte, das *μνείαν ποιούμενος* durch ein *καὶ* neben das *εὐχαριστῶν* zu stellen oder ähnlich sich zu helfen. [1])

---

[1]) Hltzm. gewinnt jenen Vorwurf freilich bes. noch dadurch, daß er den Zwecksatz nicht von *μν. ποιούμ.*, sondern nur von *τ. προσευχῶν μου* abhängen läßt (vgl. hiergegen unten). Möglich wäre es übrigens, die Kühnheit des Übergangs einfach dadurch zu beheben, daß man nicht *εὐχαριστῶν*, sondern *μνείαν ποιούμενος* zu der von *οὐ παύομαι* abhängigen Hauptaussage macht, so wie Phl 1, 4 gleichfalls das unablässige Beten betont wird, eine Auslegung, die auch Sod. vorschlagsweise gibt. Also: „ich höre nicht auf, unter Danken für euch zu beten". Daß *κἀγώ* würde dann voraussetzen, daß auch die Leser es tun. Doch läge in letzterem etwas Überraschendes. Am besten entspricht vielleicht die Übersetzung des *ποιούμενος* mit: „wobei ich — tue". — Vgl. noch Rm 1, 16, wo man zwar in ganz anderer, aber

Sehr auffällig erscheint nun aber, wenn man den ältesten Zeugen folgt, die Bezeichnung dessen, wovon Pl vernommen hat: *τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τ. κ. Ἰησοῦ καὶ τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* (ohne *τὴν ἀγάπην*) und man hilft sich zumeist wohl mit der Annahme eines alten Schreibversehens, weil der Gedanke eines Glaubens an alle Heiligen ein für Pl und an sich unmöglicher sei. Dies ist nun richtig und man könnte nur die Gegenfrage tun, ob darum nicht vielleicht der Leser Treue im Herrn Jesus und gegen alle Heiligen zu verstehen sei. Doch würde auch das nach seinem ersten Gliede wenigstens nicht ganz „paulinisch“ lauten und dazu nicht in den Kontext passen. Vielleicht dürfte jedoch der Fehler wie so oft daran liegen, daß man statt griechisch zu denken sich mit einer falsch äußerlichen Übersetzung begnügt, wonach *πίστις* „Glaube“ und „Treue“, d. h. entweder dies oder jenes „bedeute“, während dem Griechen beide Vorstellungen in dem einen Wort beschlossen und ursprünglich eins sind. Man kann sich die Sache klar machen, wenn man einmal den Begriff des Glaubens mit dem für *πιστεύειν* הֶאֱמִין nahe genug liegenden Begriff des „Haltens“ vertauscht (dafürhalten = meinen; sich an jemanden halten = ihm vertrauen; sich zu jemanden halten = ihm Treue erweisen) und daraufhin entsprechend den verschiedenen Objekten und ihren verschiedenen Präpositionen hier paraphrasiert: „gehört habend von eurem euch halten an den Herrn Jesus und zu allen Heiligen“. Zum mindesten wird man zugeben müssen, daß auf diese Weise der gutbezeugte Ausdruck einen kontextgemäßen Sinn gewinnt, der sachlich nicht wesentlich abweicht von dem des rezipierten, aber eben wohl durch „Verbesserung“ entstandenen Textes.[1]) Daß ein ähnlicher Fall der Verwendung des Wortes in Phlm 5 vorliegt, wird sich dort zeigen. Für den, der Phlm für paulinisch hält, hört damit der Ausdruck auch hier auf, auffallend zu erscheinen. Und auch das *καθ' ὑμᾶς* läßt sich nicht gegen Pl ausspielen. Hat es auch nur in Rm 1, 15 eine obendrein anfechtbare Parallele, so ist es doch eine der späteren Gräzität

gleich[illegible] hereinfällt“.

[1]) Für die Weglassung kommt außer ℵABP 17 bes. Orig. in Betracht, um so mehr als er sich ausdrücklich mit der Textgestalt der Verse zu schaffen macht. Nach ihm Hier.; außerdem Cyr. und Aug. Es müßte sich also schon, um einen Ausdruck von Westc.-Hort zu brauchen, um einen primitive error handeln. Nach dem Obigen dürfte vielmehr die Einfügung von anderer Hand erfolgt sein und sich verbreitet haben, indem man die paulinische *θαυμαστὴ συνωρίς*, das Zweigespann von Glaube und Liebe, mit Chrys. zu reden, gewinnen wollte. — Natürlich ist die im Text gegebene Umschreibung von *πίστις* nicht geradezu ein „Übersetzungsvorschlag“. Es fehlt uns ein ganz entsprechendes deutsches Wort und so greifen wir meist zu Glaube oder Treue; doch zeigt sich hier das Verhängnisvolle solcher Verdeutschung. Über *πίστις ἐν* vgl. die Anm. S. 87.

geläufige Umschreibung des Genitivs (vgl. Blaß § 42, 2) und mag obendrein hier veranlaßt sein sei es durch den Umstand, daß dem Ap die Leser persönlich nicht bekannt waren (vgl. Einl S. 14 ff.), sei es im Gegensatz zu dem allgemein gedachten *διὰ τοῦτο* (Grot.: vestram speciatim fidem). — Daß aber als Glaubensgrund diesmal der *κύριος Ἰοῦς* bezeichnet wird, bedarf keiner Erklärung. Die Bezeichnung ist dem Ap geläufig. Von *πίστις Ἰησοῦ* redet auch Rm 3, 26. — *Πάντες οἱ ἅγιοι* sind natürlich „alle Christen“. Der Ap hat also vernommen, wie in den Gemeinden auch eine über den engsten Kreis hinausgreifende Betätigung der Bruderschaft aller Heiligen nicht fehlte. Vielleicht daß reisende Christen aus eigenster Erfahrung ihm davon Zeugnis gegeben hatten.[1]) Und so hört er denn nicht auf mit Danken. Der Grund aber des Dankens liegt, wie S. 91 bemerkt, eben darin, daß die erhaltenen Nachrichten es bewiesen, wie die Leser wirklich an dem Teil haben, wofür Gott von den Christen zu preisen ist.

Hinzutritt nun in der ausgeführten Weise: *ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου*. — Hltzm. a. a. O. (Krit. S. 58) bemerkt, indem er *ὑμῶν* nach *μνείαν* liest, daß „jemandes gedenken, betend erwähnen“ noch nicht „für jemanden etwas erbitten“ sei. Aber so scheinbar sorgfältig diese Notiz ist, so trifft sie nicht zur Sache. 1) nämlich läßt sich, was freilich Hltzm. damals noch nicht bekannt sein konnte, die Verwendung von *μνείαν τινὸς ποιεῖσθαι* als Ausdruck für Fürbitten gerade in der Briefliteratur zweifellos nachweisen;[2]) 2) aber ist für den vorliegenden Fall zu beachten, was Hltzm. nicht hätte ignorieren dürfen, daß die Ursprünglichkeit des *ὑμῶν* überhaupt den stärksten Bedenken unterliegt, womit gegeben ist, daß man das *ὑπὲρ ὑμῶν* nach des Ap Absicht nicht zu *εὐχαριστῶν*, sondern zu *μν. ποιοῦμ.* zu ziehen haben wird, so daß es also heißt: „ich höre nicht auf mit danken, für euch Erinnerung tuend bei meinen Gebeten“.[3]) — Wenn darauf

---

[1]) Daß es sich bei dem *ἀκούειν* nur um Nachrichten über Fortschritte im Christentum handele, so daß man wenigstens nach dieser Stelle doch annehmen dürfte, daß die Leser dem Ap von früher bekannt waren (Thdt., Grot. u. a.), ist wenig wahrscheinlich. In der patrist. Exegese hat übrigens der Gedanke an den ephesin. Aufenthalt des Jo, den man zum Teil früher ansetzte, die Anschauungen über die Verhältnisse der Leserschaft stark in Verwirrung gebracht.

[2]) Ich fand B. Pap. 632: *μνίαν σου ποιούμενος παρὰ τοῖς ἐνθάδε θεοῖς ἐκομισάμην ἓν ἐπιστόλιον . . . καὶ ἐπιγνούς σε ἐῤῥωμένην λίαν ἐχάρην.* Was hier der Zusammenhang deutlich lehrt, daß es sich um fürbittendes Gedenken handelt, wird bestätigt, wenn wir sonst häufig in ganz entsprechendem Zusammenhang die Formel *τὸ προσκύνημά σου ποιῶ* lesen: B. Pap. 38, 333 u. ö. vgl. auch zu Phlm v. 4.

[3]) Das *ὑμῶν* findet sich in D E etc., in Übers. und bei griech. und lat. VV., sowie in dem späteren, rezipierten Text (nicht in B ℵ A u. a.). In F-G g steht es jedoch nach *ποιούμενος*. Ist dies schon verdächtig, so kommt hinzu, daß

nun ein Absichtssatz folgt, so ist zunächst die Frage, wie man das Verbum zu schreiben hat. Die Ausgaben schwanken zwischen δώῃ und δώῃ, während B und etliche Zeugen ganz korrekt, aber darum wohl auf Grund von Korrektur δῷ haben. Liest man δώῃ, so liegt der Plo geläufige hellenistische Optativ vor (st. δοίη). Man muß dann ἵνα geradezu als eine Art Wunschpartikel fassen. Liest man δώῃ, so ist es der jonische oder epische Konjunktiv, der freilich sonst für Pl nicht sicher nachweisbar ist. Für die Auslegung ergibt sich der Unterschied, daß im letzteren Fall der Satz wohl von dem in ἐπὶ τ. προσευχῶν μου liegenden προσεύχεσθαι abhängig zu denken wäre, während in ersterem Falle das μνείαν ποιούμενος, bzw. die ganze Phrase das Regens ist. Letzteres dürfte dem Gewicht und der selbständigen Bedeutung des Wunsches besser entsprechen: „in eurem Interesse Erinnerung tuend bei meinen Gebeten, es möchte doch Gott usw“.[1]) Über die Charakterisierung Gottes als „Gott unseres Herrn J. Chr.“ ward zu v. 3 geredet. Es tritt zusammen mit ὁ πατὴρ τῆς δόξης, was natürlich nicht anders verstanden sein will als ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν 2 Kr 1, 3, ὁ κύριος τ. δόξης 1 Kr 2, 8, d. h. so, daß der Genit. charakterisierender Genit. ist: „der Vater, des die Herrlichkeit ist und von dem darum Herrlichkeit ausgeht“. Beide Ausdrücke nebeneinander entsprechen dem, worauf der Wunsch des Ap schließlich hinauskommt, daß nämlich Erkenntnis der Herrlichkeit ihres Erbteils und der Größe der Machtwirkung Gottes zu ihrer Begnadung — ihnen zuteil werden möchte.[2])

---

die Parallelen Rm 1, 9; Phlm 4 hier genau so wie 1 Th 1, 2 zur Ergänzung des Genit. reizen mußte; vgl. auch den in der vorigen Anm. festgestellten verbreiteten Gebrauch von μνείαν τινός und προσκύνημά τινος ποιεῖσθαι. — Daß man gleichwohl ὑπὲρ ὑμῶν zu εὐχαρ. ziehen dürfe, ist durch die dadurch entstehende Entblößung von μν. ποιούμενος zwar nicht ausgeschlossen, aber sehr unwahrscheinlich gemacht, zumal es überhaupt nicht Pli Art und Gewohnheit entspricht εὐχαριστεῖν mit ὑπέρ bei Personen zu verbinden; vgl. Rm 1, 8; 1 Kr 1, 4; 1 Th 1, 2; 2 Th 1, 3; 2, 13, wo überall nach richtiger LA περί steht. 2 Kr 1, 11 liegt es besonders.

[1]) Über diesen Gebrauch des Opt., der übrigens schon von Chrys. vorausgesetzt wird, indem er optativisch umschreibt, vgl. Wi.[7] S. 273. Für den Conj. entschieden sich u. a. auch Lachmann, Blaß, Schmiedel (in Wi.-Schm. S. 120), letzterer mit Berufung auf zwei delph. Inschriften, sowie auf einige atl, ntl und pseudepigraphische Stellen, wo er als Variante auftritt. Hinzuzufügen wäre noch 1 Kr 14, 8 (D* δώῃ). Doch zeigt gerade 1 Kr 14, 7; 8; 9; Eph 3, 16; 4, 29, daß Pl die gebräuchliche Form des Conj. zu schreiben pflegte. Absolute Sicherheit ist nicht zu gewinnen. (Für die von Schm. angeführte Opt.-Form δῴη vgl. auch B. Pap. 246, 15: ὅπως αὐτῷ δοῖ). — v. 19 lies εἰς ἡμᾶς. Das vorwiegend abendl. ὑμᾶς ist wohl Korrektur nach v. 17 f. und 2, 1.

[2]) Der Ausdruck ist der Art Pli so wenig fremd und keineswegs „liturgischer“ wie etwa 2 Kr 1, 3. Ebenso zeigt diese Stelle, daß die Zerlegung der Formel ὁ θεὸς κ. πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χοῦ nicht gegen paulin. Autorschaft spricht. Handelte es sich um eine Nachbildung

Damit ist aber eigentlich schon ausgesprochen, daß das ἵνα δῴη ὑμῖν πνεῦμα σοφίας κ. ἐπιγνώσεως nicht für sich zu nehmen ist, sondern daß man die Worte ebenso wie das Folgende aufs engste mit der Zielbestimmung, die v. 18[b] folgt, zusammenzufassen hat. Nicht wünscht ihnen Pl überhaupt Weisheits- und Offenbarungsgeist, sondern er wünscht ihnen solchen Geist, auf daß sie wissen, welches ist die Hoffnung ihrer κλῆσις usw., und es begreift sich nun um so leichter, wie der Ap dazu kommt, Leuten, die er soeben als gleich allen Christen mit hl. Geist versiegelt bezeichnet hat, Solches anzuwünschen. Als zu preisenden hat er Gott bezeichnet, der so Großes von Ewigkeit und in der Gegenwart und für die Zukunft den Menschenkindern in Christo geschenkt habe, in dem auch die Leser versiegelt worden seien mit Geist der Verheißung etc. Darum, so hat er fortgefahren, höre auch er, nachdem er von ihrer πίστις vernommen, nicht auf mit Danken, aber allerdings indem er dabei für sie bitte, daß doch Gott ihnen geben möge, daß sie erkennen, wie Großes sie — eben als zu jener in Christo so reich gesegneten Christenheit hinzugezählt — mit ihrer κλῆσις haben, wie reich ihr Erbe sei, und wieviel Gottes Macht an ihnen getan habe.

Πνεῦμα σοφίας κ. ἀποκαλύψεως aber heißt es. Nicht so sehr die paul. Redeweise, die nicht ohne Ausnahmen ist (vgl. unten), als besonders der zweite Genit. ἀποκαλύψεως läßt trotz der Schwierigkeit, die darin liegt, daß die Leser ja schon als mit dem hl. Geist versiegelt gelten, nicht daran denken, daß mit πνεῦμα diesmal das geistige Eigenleben, genauer eine Geistesbeschaffenheit des Menschen, gemeint sei. Es ist allerdings richtig, daß das griechische πνεῦμα (entsp. dem hebr. רוּחַ) sich keineswegs völlig mit unserem „Geist“ deckt, sondern daß dem Griechen notwendig der ursprüngliche Sinn des Hauches, des Wehens mitklingt. Dies machte es möglich, daß neben der Verwendung des Wortes zur Bezeichnung des von Gott und Christus ausgegangenen hl. Geistes, mit dem die Christen als dem Prinzip ihres neuen Lebens versiegelt wurden, eine Verwendung des Terminus Platz behielt, wonach derselbe nicht nur Lebensbewegungen innerhalb des menschlichen Seelenlebens charakterisiert, welche als Bestimmtheiten dieses selbst gedacht wurden, sondern auch solche, die als ein göttliches Walten, Wehen und Wirken im Menschen gemeint sind. So findet sich das Wort wohl schon im AT. Man denke an Deut 34, 9, wo es heißt, daß Josua „erfüllt ward“ mit πνεῦμα συνέσεως

von 2 Kr 1, 3, so würde der Nachahmer schwerlich unterlassen haben; zuerst die Doppelformel und dann ὁ πατήρ oder ὁ θεὸς τῆς δόξης oder dgl. zu schreiben. Ganz abzuweisen ist die schon Calvin „nicht mißfallende“ Verbindung: Deus, Christi pater gloriosus, sowie anderseits die patrist. Beziehung von δόξα auf den υἱός oder auf die göttliche Natur Christi.

oder an Exod 28, 3: *οὓς ἐνέπλησα πνεύματος σοφίας καὶ αἰσθήσεως*, wenn auch die Grenze zwischen den beiden Vorstellungsweisen hier unsicher bleibt. Dies ist jedoch hier, wie gesagt besonders um des *ἀποκαλύψεως* willen, nicht der Fall. Immerhin ist die Frage, ob die Sache so gedacht ist, daß die Leser versiegelt sind mit dem Geist der Verheißung (dem Geist Christi u. ä), der in ihnen waltet und neues Leben wirkt, und daß ihnen in Sonderheit hinzugewünscht wird, daß Gott nun auch Weisheit und Offenbarung erwirkenden Geist in ihnen wehen lasse, oder ob dies letztere als sonderliche Auswirkung jenes ihnen eignenden Geistes gedacht sei. Da von einem Hinzugeben nicht die Rede ist, die genauen Parallelen 2 Kr 4, 13 und 2 Tm 1, 6, ebenso wie die fernere Parallele Rm 8, 15 auch nicht dafür sprechen, wird man sich wohl für die zweite Alternative entscheiden, und zwar um so eher, als wir den Gedanken erst in der Zielbestimmung von 18[b] sich vervollständigen sahen: „Gott gebe euch Weisheitsgeist (eigtl. Weisheits-Wehen) etc., d. h. er lasse euch den Verheißungsgeist, den ihr habt, zu Weisheit und Offenbarung wirkendem Geist werden *εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς*".[1]) — Über *σοφία* vgl. S. 76 Anm. 1. Tritt daneben *ἀποκάλυψις*, so ist natürlich nicht zu denken an eine Enthüllung neuer Tatsachen, sondern an Erschließung vollerer Erkenntnisse durch Entfernung der sie dem Bewußtsein verdeckenden Hüllen vgl. 1 Kr 2, 10; zur Sache Jo 16, 12—15. Eine vielfach bei älteren angenommene bes. Beziehung auf die letzten Dinge ist nicht angereizt. — Gewöhnlich zieht man nun *ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ* eng zum Vorigen, als ob es geheißen hätte: *δῴη ὑμῖν σοφίαν κτλ.* Wie schon Orig. und Chrys. und wohl auch Mpsv. (mit Beziehung allerdings des *αὐτοῦ* auf *πνεῦμα*) sahen, gehört es vielmehr zu *πεφωτισμένους*, dem es keineswegs unlogischerweise den Ton raubt (Hpt.). Vielmehr stellt es neben *σοφία* und *ἀποκάλυψις* die *ἐπίγνωσις αὐτοῦ*, und das *πεφωτισμένους τ. ὀφθ.* ist nicht anakoluthisch oder als Acc. absol. gedacht (wie es scheint schon Orig. u. Hier., die aber den ganzen Text umgestalten; später wieder Beza, Beng., u. a.), sondern derart von *δῴη* abhängig, daß *πεφωτισμένους* das voraufgestellte Prädikat zu *τ. ὀφθ.* ist, während *δῴη* nach Art des lat. reddere konstruiert ist: „in Erkenntnis seiner

[1]) Ähnlich Hpt., der jedoch die atl Parallelen anders fassen will, während Hfm., wenn ich ihn recht verstehe, das *πν. σοφίας* als Weisheit wirkendes göttliches Hauchen sozusagen als intellektuelle Ausrüstung zu dem Christusgeist hinzutreten läßt. — Übrigens muß man sich hüten, des Ap Redeweise derart in „biblisch-theologische" Schemata einzuspinnen, daß man ihn nun nirgends die geistige Bestimmtheit verstehen läßt, während dies 1 Kr 4, 21 u. Gl 6, 1 kaum zu umgehen sein dürfte. Das Entscheidende an unserer Stelle ist, wie gesagt, der Genit. *ἀποκαλύψεως*. Mit der Frage nach einer „Stofflichkeit" des *πνεῦμα* hat die ganze Sache nichts zu tun.

erleuchtet die Augen eures Herzens". ἐπίγνωσις ist ein bei Pl beliebtes Kompositum, das aber kaum eine eigentliche Steigerung des Simplex bedeutet, sondern entsprechend der Präposition die Richtung des erkennenden Subjekts auf das Erkenntnisobjekt und damit die Aktivität stärker hervortreten läßt.[1]) Das ἐν dient dazu, die Erkenntnis Gottes als dasjenige zu bezeichnen, worin die Erleuchtung zuwege kommt: „indem er, der Gott Jesu Christi und Vater der Herrlichkeit, sich der ἐπίγνωσις der Leser erschließt"; (αὐτοῦ bezieht sich natürlich so wenig auf Christus wie auf πνεῦμα, sondern auf das Subjekt des Satzes). „Die Augen Eures Herzens" aber ist ein höchst charakteristisches Bild dafür, daß es dem Ap auf ein tiefinnerliches Erschlossensein für Gottes δόξα ankommt, und das Erleuchtetsein der Herzensaugen wiederum ist mehr als nur „zum Sehen tüchtig gemacht sein". Es handelt sich um ein „hell machen", d. h. um Befähigung zu richtigem und deutlichem Sehen. Das Bild erinnert an Mt 6, 22, insofern auch dort die Anschauung die ist, daß das (einfältige) Auge gewissermaßen das Fenster bildet, durch welches dort die Helligkeit, hier das Geschaute in das Innere hineinstrahlt. Zu den von Grot. dort angeführten Parallelen aus der profanen und kirchl. Literatur ist noch bes. hinzuzufügen I Clem. 36, wo sich genau wie hier: ὀφθ. τῆς καρδίας findet. Es steht im Gegensatz zu den leiblichen Augen. Sachlich nicht unzutreffend haben eine Anzahl späterer Zeugen ὀφθαλμοὶ τῆς διανοίας eingesetzt; doch wird der Ausdruck, auch wenn man διάνοια nicht mit Verstand übersetzt, dadurch einen Strich mehr ins Intellektualistische gefärbt. Καρδία nämlich ist der Centralsitz und das Centralorgan des Personlebens (vgl. z. B. Rm 10, 10), und erst das Bild des Auges bringt die kontextgemäße Beziehung auf die erkennende Seite im Menschen hinzu.[2])

Dienen aber soll die Verleihung von Weisheits- und Offenbarungsgeist, die in Erkenntnis Gottes sich vollziehende Erleuchtung des innersten Auges dazu, daß sie wissen (eig.: in das euch wissen hinein; vgl. zu v. 12): τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς κτλ. Doch folgen diesem ersten noch zwei weitere Sätze gleicher Form, und es fragt sich, in welchem Verhältnis die Sätze untereinander stehen? Zunächst liegt es, auch ohne daß man das ungenügend bezeugte καί vor τίς ὁ πλοῦτος in den Text nimmt, nahe, sie als völlig parallel

---

[1]) Gegen die verbreitete Anschauung, daß das ἐπι- eine Steigerung des γινώσκειν besage vgl. Robins. S. 248 ff. Vielleicht kann man sich den Unterschied zwischen dem Simplex und Kompositum am besten dadurch deutlich machen, daß man feststellt, daß ἐπιγινώσκειν, ἐπίγνωσις nie unserem „Wissen" entspricht, während dies beim Simplex wenigstens möglich ist.

[2]) Daß der Ausdruck φωτίζειν geradezu der Mysteriensprache entlehnt sei, ist, wenn die obige Deutung richtig ist (vgl. Jo 1, 9) kaum anzunehmen; auch Ebr 6, 4 nicht nötig.

gedacht zu verstehen. Doch hat man hiergegen eingewendet, daß der erste Satz „schlechterdings keinen von den beiden folgenden verschiedenen Inhalt“ habe, und darum den zweiten und dritten Satz nur nähere Ausführung des ersten sein lassen (Hpt.). Aber schwerlich mit Recht. Denn wenn man auch zugeben kann, daß die Aussagen des ersten und zweiten Satzes sich nahe kommen, so ist doch der dritte auf keinen Fall nur Auseinanderlegung des ersten. Mit mehr Schein hat darum Hfm. vorgeschlagen, eben die ersten zwei Sätze eng zusammenzunehmen, so zwar, daß man ἐν τοῖς ἁγίοις zu beiden zieht, wodurch die eng verwandten Subjekte der ἐλπὶς τ. κλήσεως αὐτοῦ und des πλοῦτος τ. δ. τῆς κληρ. αὐτοῦ in angemessener Weise nebeneinander und dem ὑπερβ. μέγεθος τ. δυνάμεως αὐτοῦ gegenübergestellt wurden. Aber abgesehen davon, daß man dann statt des zweiten τίς ein καί erwarten sollte, während das erste αὐτοῦ mehr als überflüssig wäre, bliebe unerklärlich, warum der Ap in dem weiteren Satz: καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον κτλ. mit einem Male nicht nur εἰς τ. πιστεύοντας geschrieben, sondern das ἡμᾶς eingefügt hatte. Was Hfm. anführt, dient zwar dazu, den Wechsel von ἅγιοι und πιστεύοντες, aber nicht das Auftreten des ἡμεῖς zu erklären. Und so wird man wohl zu der verbreiteten Auslegung zurückzukehren haben, wonach die drei Sätze nebeneinander stehen. Der erste ist dabei rein auf die Zukunft gerichtet: „was es ist um die Hoffnung seiner Berufung“, die die Leser ja tatsächlich erfahren haben, da sie das Wort hörten und sich davon zur πίστις haben führen lassen (v. 13f. u. 15). Ἐλπίς wird, wie Kl 1, 5 und Rm 8, 24 nicht als Tätigkeitswort, sondern dem Zusammenhang entsprechend als Gegenstandswort gedacht sein: das Hoffnungsgut; τῆς κλήσεως ist dabei Genit. der Zugehörigkeit und αὐτοῦ Genit. autor.: „die Hoffnung, die an die göttliche Berufung gebunden ist“. Entsprechend wird dann das αὐτοῦ des zweiten Satzes gemeint sein, d. h. κληρονομία ist gedacht wie v. 14 als das Erbteil, mit dem der Christ bereits „belost“ ist (vgl. S. 83), und der Genit. bezieht sich auf Gott als den Geber der κληρονομία; eine Auffassung, die gewiß näher liegt als die Hfm.'s, wonach die Christen hier als Gottes נַחֲלָה gedacht sein sollen. — Was aber besagt das ἐν τοῖς ἁγίοις? Die Hfm.'sche Fassung = „im Innern der Heiligen“ steht und fällt mit seiner Deutung von κληρονομία. Noch undenkbarer ist des Origenes: „ἐν τοῖς ἁγίοις ἄνω τόποις“. Sinn ergibt nur die Übersetzung: „inmitten, d. h. unter oder bei den Heiligen“. Doch ist zu fragen, ob dies zum ganzen Satz oder ob es nur zu τ. κληρονομίας αὐτοῦ gehöre? Gegen ersteres spricht, daß auch dadurch der Wechsel zwischen dem ἐν τ. ἁγίοις und dem εἰς ἡμᾶς τ. πιστεύοντας unbegreiflich würde, und außerdem die Überflüssigkeit, ja das Unpassende des durch seine Stellung dann sehr gewichtigen

Zusatzes, als ob von einem Reichtum der Herrlichkeit des gottgegebenen Erbes bei anderen als bei den Heiligen die Rede sein könnte. Es empfiehlt sich vielmehr ἐν τ. ἁγίοις eng mit τ. κληρονομίας αὐτοῦ zu verbinden, so daß es das ἡμῶν v. 14 vertritt: „seines Erbes bei den Heiligen“. Ein bloßer Genitiv war neben αὐτοῦ nicht möglich, eine Wideraufnahme des Artikels weder nötig noch angebracht, denn es handelt sich hier um den einheitlichen Begriff eines den Heiligen (vgl. v. 1) zugesprochenen göttlichen Erbteils (vgl. die ähnlichen Begriffskompositionen 3, 4 u. ö. im Briefe; Kl 1, 12; dazu Blaß § 47, 8).[1] Die ganze Aussage lenkt nun aber schon von der Zukunft zur Gegenwart und darin liegt ein nicht ganz bedeutungsloser Fortschritt: „wie es um das Hoffnungsgut seiner Berufung steht und wie um den Reichtum der Herrlichkeit seines bei den Heiligen schon sozusagen de jure in Besitz stehenden Erbteils“. Es kommt der *dritte* Satz v. 19. Auch wenn man ἐν τ. ἁγίοις, wie gezeigt, zu τῆς κληρονομίας αὐτοῦ zu ziehen hat, folgt daraus nicht, daß auch das εἰς ἡμᾶς τ. πιστεύοντας zu dem unmittelbar voranstehenden Substantiv gehört. Von einem Parallelismus kann ja überhaupt nicht geredet werden, wo es jetzt nicht nur εἰς statt ἐν heißt, sondern wo eben jetzt ἡμᾶς hinzutritt. Und auch ein einheitlich gedachter Begriff einer δύναμις εἰς ἡμᾶς τ. πιστ. läßt sich nicht denken. Die Näherbestimmung gehört hier zur ganzen Aussage. Diese aber tritt nun — und *daher* eben jetzt das εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας — ganz auf den Boden der Gegenwart: „welches die Hoffnung, die mit seiner Berufung verbunden ist; welches die Herrlichkeit seines bei den Heiligen schon de jure vorhandenen künftigen Erbes, und welches die überschwängliche Größe seiner Machtwirkung gegenüber uns, den Glaubenden“. Von einer unpaulinischen „Konzentration der Glaubensgedanken auf die Zukunft“ (Sod.) ist also keine Rede. Eher könnte man die Hervorhebung der δύναμις Gottes statt seiner χάρις beanstanden. Doch darf nicht nur darauf hingewiesen werden, welche Stelle der Schreibende alsbald 2, 5 ff. der χάρις einräumt, sondern man wird auch daran denken dürfen, wie Pl beispielsweise im 1 Kr der δύναμις Gottes eine entsprechende Bedeutung beilegt (1, 18; 24; 2, 5; dazu 2 Kr 4, 7; Rm 1, 16).

Eine sehr umstrittene Frage ist nun die des Anschlusses der folgenden Worte. Man hat an das unmittelbar voranstehende εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας anknüpfen wollen (Hfm.). Aber einesteils ist die Rede von einem πιστεύειν κατὰ τὴν ἐνέργειαν κτλ. trotz

---

[1]) Daß AG 20, 32 und 26, 18 des ἐν τοῖς ἡγιασμένοις zum Verbum zu ziehen sein dürfte, entscheidet eher für als gegen die Verbindung des ἐν τοῖς ἁγίοις mit τ. κληρονομίασ αὐτοῦ. „Sein Erbe bei den Heiligen“ ist eben das Erbe, das er unter den Heiligen zu geben vermag (gegen Belser, Theol. Quartalschr. 1906, S. 305).

Kl 2, 12 seltsam, und anderseits hat in der Tat das πιστεύειν hier nicht einen solchen Ton, daß es geeignet wäre, die ganze folgende Näherbestimmung zu tragen. Man ist statt dessen zurückgegangen auf das εἰς τὸ εἰδέναι v. 18 (Harl.). Die Entfernung dieses Regens ließe sich hiergegen noch nicht geltend machen, wenn es an und für sich nahe läge das κατὰ τὴν ἐνέργειαν als Norm oder dgl. für ein solches εἰδέναι zu denken. Es stünden ja lediglich von letzterem abhängige indirekte Fragesätze dazwischen. Aber es liegt gerade nicht nahe, von einem εἰδέναι κατὰ τ. ἐνέργειαν zu reden. Geht man einmal soweit zurück, so dürfte es sich empfehlen, direkt an das Hauptverbum δῴη anzuknüpfen: „daß euch Gott Weisheitsgeist gebe in das Wissen hinein, welches da sei etc." — nach der Wirkung der Stärke seiner Kraft. Man könnte hierfür geltend machen, daß auch 3, 7 und Phl 3, 21 ein κατὰ τ. ἐνέργειαν mit Bezug auf eine Wirkung Gottes bzw. Christi steht, ja an der ersteren Stelle gleichfalls zu διδόναι gehörig, sowie daß in gleicher Weise auch andere Abstrakta durch κατά sq. acc. der Aussage göttlicher Akte in unserem Briefe beigegeben sind; vgl. 1, 5; 9; 11. Gleichwohl wird man besser tun, von dieser Verbindung abzusehen, weil der weitere Inhalt der Näherbestimmung, wenn auch nicht direkt ungeeignet für das δῴη („er gebe Erkenntnis gemäß der Wirkung etc., die er an Christo betätigte"), so doch auch nicht besonders passend erscheint. Es bleibt als dritte Möglichkeit die Verknüpfung mit dem dritten indirekten Fragesatz, bzw. damit zugleich die Beziehung auf die beiden ersten Fragesätze (so offenbar schon Cat. zu 2, 5; neuerlich Sod.). Nur darf man dann freilich nicht den Erkenntnisgrund dafür in den Worten suchen (Mey), was nichts anderes heißt, als die Näherbestimmung doch wieder zu εἰδέναι ziehen. Vielmehr gibt diese, wenn auch nicht geradezu den „Realgrund" der Aussage (Hpt.), so doch diejenige göttliche Wirkungsweise an, der die Aussage über sein Wirken an uns, den Gläubigen, entspricht: „welches da sei die Hoffnung, welches der Reichtum etc. und welches da sei die überschwängliche Größe seiner (sich erweisenden) Macht uns gegenüber entsprechend der Wirkung, die er an Christo wirksam werden ließ".

Der Unterschied von ἐνέργεια, κράτος und ἰσχύς entspricht etwa dem von Wirkung, Kraft und Stärke, wobei der Grieche so gut wie der Deutsche die zwei letzten auch wohl vertauschen könnte (doch vgl. ebenso Dan 4, 27);[1]) ἣν (v. 20) aber geht (vgl. Kl 1, 29) auf ἐνέργειαν zurück: „welche er wirksam hat werden lassen an dem Christus, ihn erweckend aus Toten und (ihn) setzend zu seiner

[1]) Zu der auffälligen Steigerung vgl. das nicht minder singuläre κατὰ τ. ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτόν Phl 3, 21, sowie die in der Einl S. 44 f. konstatierte Neigung Pli zur Häufung von Genitiven: auch Blaß 6, 35, 6.

Rechten im Himmel droben, hoch über (ὑπεράνω eine Bildung analog den bei Pl so beliebten zumeist singulären Zusammensetzungen mit ὑπέρ) jegliche Macht und Obmacht und Kraft und Herrschaft und jegliches ὄνομα, genannt werdend nicht allein in diesem αἰών, sondern auch in dem künftigen".[1]) Die Vorstellung ist natürlich bei ἐν δεξιᾷ wie bei ὑπεράνω lokal. Aber wenn doch im letzteren Fall Niemand wirklich ein lokales Darübersein annehmen wird, so ist auch bei dem ἐν δεξιᾷ nicht daran zu denken (οὐκ ἂν τῆς θείας φύσεως ἀξίως ταῦτα λέγοιμεν, Orig? Cat. 132; nicht anders übrigens auch Calv.), sondern gemeint ist die Einsetzung in die Ehrenstellung des mit Gott thronenden (vgl. Ps 110, 1; Mt 26, 64 und zur Sache Phl 2, 9 ff.). Zu ἐν τοῖς ἐπουρανίοις vgl. S. 65 f. Daß es sich weiter bei den aufgezählten Begriffen nicht, auch nicht z. T. um irdischmenschliche Größen handelt, ward schon von Chrys. erkannt und wird jetzt kaum mehr bestritten werden. Es ist die Rede von Größen des Geistertums, welches in der Vorstellungswelt des Ap und seiner Zeit eine so bedeutende Rolle spielt (vgl. Einl S. 10). Ob unter sich nach Art und Rang unterschiedene, ob gute oder arge Wesen gedacht seien, läßt sich hier nicht entscheiden. Nach 6, 12 u. Kl 1, 16 scheint er allerdings wenigstens die ἀρχαί und ἐξουσίαι als selbstwillige gedacht zu haben, nach 1 Kr 15, 24 auch die δυνάμεις, während Eph 3, 10 keine Entscheidung bringt (vgl. unten z. St. und zu Kl 1, 16; 2, 10 u. 15. Jedenfalls besagt die Weiterführung καὶ παντὸς ὀνόματος κτλ., daß keine erschöpfende Aufzählung beabsichtigt war; nicht aber, daß „die Engelwesen teils als solche gedacht sind, die in der irdischen Welt, teils auch solche, die in der himmlischen Welt die Stätte ihrer Betätigung haben" (Hpt.). Denn einmal ist der αἰὼν μέλλων doch eine andere Vorstellung als etwa die πόλις ἐπουράνιος Hb 12, 22, und zum andern ist nicht von der Betätigungsphäre der genannten Wesen die Rede, sondern von den Namen, die man im gegenwärtigen und die man im künftigen Zeitlauf nennt. Das will freilich nicht sagen, daß in letzterem andere Geistwesen „existieren" werden, aber es wird damit gerechnet, daß man dereinst noch andere als jetzt kennen lernen werde (vgl. Chrys.; Cat. 128). Es ist die höchste Steigerung, die der Ap vorbringen kann.[2])

---

[1]) Was die nicht sehr erheblichen Textvarianten der Verse 20—23 anlangt, so wird ἐνήργησεν v. 20 ebenso wie das καὶ ἐκάθισεν stilistische Korrektur sein; vgl. B A bzw. ℵ und E+liche. Das zweite αὐτόν mag ursprünglich sein oder nicht, für die Sache trägt es nichts aus, da jedenfalls das καθίσας transitiv gemeint ist, was für Pl nichts Auffälliges hat (vgl. 2, 6 u. 1 Kr 6, 4 gegen 1 Kr 10, 7; 2 Th 2, 4), wenn es auch im NT sonst nicht üblich ist. Wahrscheinlich fehlte es, so daß B den ursprünglichen Text bietet. Dasselbe ist möglich betr. der ungewöhnlichen Wortstellung ἐξουσίας καὶ ἀρχῆς.

[2]) Über αἰὼν οὗτος κτλ. vgl. Crem. s. v. und Zahn zu Mt 12, 22—37.

Hinzutritt als weiteres Satzglied *καὶ πάντα ὑπέταξεν κτλ.* Da damit unmöglich ein neuer, selbständiger Gedanke eingeführt werden kann, hat man eine öfter vorkommende Anakoluthie anzunehmen. Statt partizipial fortzufahren, springt der Schreibende in das Verb. fin. über, als habe es v. 20 gelautet: *ἐπεὶ ἤγειρεν αὐτόν.* Das Wort stammt aus Ps 8. Ob und wie weit Pl dessen direkt messianische Deutung, wie sie Hb vollzieht, geteilt habe, läßt sich weder hier noch 1 Kr 15, 27 mit Sicherheit erkennen. Doch weist die zweimalige Verwendung und zwar beidemal in naher Nachbarschaft zu einem Wort aus Ps 110 über eine bloß rhetorische Verwertung eines als n i c h t messianisch verstandenen Wortes hinaus. Jedenfalls fügt es zu der machtvollen Erweckung und Einsetzung zur Rechten über alle Geistmächte die Einsetzung in die Herrschaftsstellung gegenüber Allem, was da ist. Es scheint aber damit auch das letzte Moment dieses Prozesses ausgesagt zu sein und man hat dies angenommen, indem man den folgenden Satz bereits von einer Machterweisung Gottes an der *ἐκκλησία* verstand (vgl. schon Chrys.), unter Berufung obendrein auf das „nachdrücklich" vorangestellte *αὐτόν.* Doch läßt sich nicht verkennen, daß dies ungemein hart wäre. Man müßte schon meinen, daß der Ap den Faden völlig verloren und einen ganz neuen Satz im Sinne hätte: „und i h n gab er als Haupt der G e m e i n d e." [1]) Aber es wäre nicht nur ungemein hart, sondern es stimmte auch nicht mit dem Wortlaut des Folgenden, insofern dann nämlich das *ὑπὲρ πάντα* hinter *κεφαλήν* lediglich stören würde. Denn was damit ausgedrückt sein sollte, läge eben schon in dem „betonten" *αὐτόν* und es käme nur darauf an, zu sagen, daß dieser *αὐτός* nun der Gemeinde als Haupt, nicht aber, daß er ihr als *κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα* geschenkt worden sei. Freilich soll damit nicht die Deutung ge-

---

Anm. 86. *Αἰών* hat natürlich hier durchaus den Charakter eines „Zeitbegriffs". Die Frage aber, ob die messianische Zeit noch zum *αἰὼν οὗτος* oder schon zum *αἰὼν μέλλων* gehöre, hat sich für das christliche Bewußtsein damit erledigt, daß die Erscheinung des Messias den Gesamtzustand der Welt zunächst noch unverändert gelassen hat, und ein neuer Äon erst mit der zweiten *παρουσία* zu erwarten ist. — *Ὄνομα* ist einfach metonymisch für Namensträger, nicht, wie seit der patristischen Zeit immer einmal wieder behauptet wird, für dignitas u dgl. gesetzt. Mit Unrecht hat man aber aus dem *παντός* geschlossen, daß Pl damit hier über die Engelwelt hinaus alles Seiende ins Auge fasse. Wenn ich sage: „Über Juden und Griechen, Deutschen und Franzosen und jeglichem Namen, der genannt wird, sei es in der alten oder in der neuen Zeit, waltet Gottes Hand", so m e i n e ich selbstverständlich andere Nationalbezeichnungen, so gewiß auch hier, gerade wie an der obigen Stelle es s a c h l i c h richtig wäre, alle Kreatur dazu zu rechnen.

[1]) Beck hat in der Tat einen Gedankenstrich eingefügt, was Hpt. beifällig bemerkt, zum Nachteil seiner sonstigen Darlegung des weiteren Zusammenhangs des Briefs.

billigt werden, wonach man den Satz versteht: „und machte ihn zum höchsten Haupt für die Gemeinde“, als ob andere Häupter neben ihm zu denken wären, wobei auch der Dat. τῇ ἐκκλησίᾳ statt des Genit. auffällig wäre; sondern ἔδωκεν wird wirklich im Sinne von „Schenken“, und κεφαλὴ ὑπὲρ πάντων im Sinne eines „allüberwaltenden Hauptes“ (entspr. der ersten Vershälfte) gemeint sein. Den Ton aber hat nicht αὐτόν und τῇ ἐκκλησίᾳ, sondern kontextgemäß eben dieses κεφ. ὑπὲρ πάντα: und hat ihn gegeben als „Haupt über alles“ der Gemeinde. Glaubt man wirklich eine besondere Erklärung für die Voranstellung des αὐτόν nötig zu haben — die griechischen Ausleger verraten dies Bedürfnis nicht — so liegt sie nicht in dem Streben nach „Hervorhebung“ begründet, sondern darin, daß im vorangehenden Satz nicht wie zuvor und wiederum jetzt, Christus, sondern τὰ πάντα Objekt war, so daß man umschreiben könnte: „und tat das Sämtliche unter seine Füße und schenkte hinwiederum ihn als Haupt über Alles der Gemeinde.“[1]) Damit soll nicht geleugnet werden, daß der Dativ τῇ ἐκκλησίᾳ schon auf den Gedanken des zweiten Kapitels hinüber deute, aber das Interesse des Satzes liegt nicht darauf, sondern auf der Machterweisung, die Christo widerfuhr, da ihn Gott erweckte, erhöhte, alles ihm unterordnete und ihn als Haupt über Alles der Gemeinde gab.

Von selbst erklärt sich nun auch der Zusatz v. 23: „welche ja ist sein Leib, das πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου“. Wäre der Gedanke darauf hinausgekommen, daß gesagt ward: „und ihn denn, dem alles unterworfen ward, hat er der Gemeinde zu ihrem alles überwaltenden Haupte gegeben“, so erschiene wenigstens das ἥτις ἐστιν τὸ σῶμα αὐτοῦ überflüssig, ja abschwächend. Man könnte nur erwarten: „welche nämlich ist der Leib des Alles erfüllenden“, oder besser mit Aufgeben des Bildes: „welche nämlich ist das πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν π. πληρουμένου“. Anders wenn die Aussage dahin ging, daß Gott Christum der Gemeinde als das allüberwaltende Haupt, das er ist, zu eigen gegeben. Da kam es noch darauf an, dieses Verhältnis der Zusammengehörigkeit (das ἔδωκεν τῇ ἐκκλησίᾳ, nicht das κεφαλὴν εἶναι τῇ ἐκκλησίᾳ) zu begründen. Und dies geschieht eben damit, daß beigefügt wird: „welche nämlich ist sein Leib, das πλήρωμα κτλ.“.

---

[1]) Ganz ähnlich steht αὐτός 1 Th 2, 14; 2 Kr 6, 16; ohne allen Ton 2 Tm 4, 16 und vielleicht auch Kl 2, 14; über Kl 1, 16ff. vgl. z. d. St. — Von einer literarischen Abhängigkeit unserer Stelle von Kl 1, 18 ist nach der oben gegebenen Erklärung keine Rede. Der Gedanke ist hier der, daß Christus als „Haupt über Alles“ der Gemeinde zu eigen geworden. Erst der Relativsatz bringt das Verhältnis des Hauptes zum Leibe als eine bekannte Tatsache zum Ausdruck. Eher könnte man aus der auffälligen Form Kl 1, 18 schließen, daß dort die Erinnerung an unsere Stelle nachwirke. Doch ist derartiges Gefühlssache.

Man hat dies wohl nur darum verkannt, weil man sich von dem Schein täuschen ließ, als ob das *κεφαλή* v. 22^b und das *σῶμα* v. 23^a in direkter Beziehung stünden. Aber es heißt eben dort *κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα* und es steht der Dativ *τῇ ἐκκλησίᾳ*, des zum Zeugnis, daß dort zwar auch das Bild vom Haupte vorliegt, aber noch nicht in dem durchgeführten Sinne vom Haupt eines Leibes, sondern wie Kl 2, 10 zur Bezeichnung der herrschenden Stellung (also dem Sinne nach = und gab hinwiederum ihn als Herrn über alles der Gemeinde), während das durchgeführte und damit etwas andersartige Bild des Relativsatzes erst einer allerdings fast unvermeidlichen Ideenassoziation seine Verwendung an dieser Stelle verdankt (statt: „als welche ja mit ihm aufs innigste verbunden ist"), weswegen es denn alsbald seine Deutung empfängt: „sein *πλήρωμα*", oder vielmehr mit Rücklenkung zu der kontextgemäßen Qualifizierung des *αὐτός*: „das *πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν π. πληρουμένου*". Damit dürfte aber eigentlich auch schon über die Bedeutung von *πλήρωμα* entschieden sein. Man wird es von vornherein auch dem Sinne nach in einer gewissen Parallele zu *τὸ σῶμα αὐτοῦ* erwarten. Das ist aber nicht der Fall, wenn man *πλήρωμα* abweichend von dem mindestens vorherrschenden Sprachgebrauch (vgl. oben S. 77 ff. A. 1) im Sinne des „Erfüllten" faßt (scil. von ihm), eine Auslegung, die freilich schon in der patristischen Exegese beliebt ist, aber eben einen neben der ersten Vershälfte ganz fremdartigen Gedanken brächte. Dagegen ist es durchaus der Fall, wenn man *πλήρωμα* als complementum versteht: „das, was ihn voll, vollständig macht, die Vervollständigung". Ohne die Gemeinde bliebe er, das Haupt über Alles, doch hinter dem zurück, was er werden sollte. Sie ist die Ergänzung seines Wesens, zu ihm, dem erhöhten Heilsmittler, notwendig gehörig. Es ist ein tiefer und ist ein biblischer und ist ein paulinischer Gedanke, wenn auch in singulärer Einkleidung, sachlich aber ganz entsprechend der Vorstellung von dem anderen Adam, verwandt auch der von dem *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* (1 Kr 15, 47 f.; Rm 8, 29).[1]

[1]) Die oben vertretene Auffassung von *πλήρωμα* findet sich bereits bei Chrys. und in Cat. 133 f. Sie ist von einigen Vätern aufgenommen, von den Reformatoren vertreten und von neueren Exegeten, wie Hfm., Weiß u. v. a. anerkannt. Mit feinem Takt hat Luther (vgl. die Glosse „Also ist auch seine gemeine Christenheit seine Fülle, daß sie sampt ihm ein ganzer Leib und völliger Haufe ist") gleichwohl in der Übersetzung das Wort „Fülle" beibehalten, statt „die Erfüllung des, der etc.". Hierdurch würde nämlich der Genit. abhängig von *πληροῦν* erscheinen, während er als Genit. possess. gefaßt sein will (vgl. Hfm.): die zu Christo gehörige Erfüllung, ohne welche dieser zwar nicht aufhören würde, seinerseits ganz zu sein, wohl aber nicht ganz das sein würde, was er nach Gottes Willen sein sollte. — Daß dieser Gedanke mit Mey-Schmidt zu reden „ganz ungehörig" sei, wird man doch nicht ernst nehmen. Eher könnte das von dem Satze gelten, daß *τὸ πλήρωμα* hier gleich *τὸ πεπληρωμένον*

Und sehr passend fügt sich endlich der Genit. an, indem er zum Schluß nochmals hinweist auf die einzigartige Stellung, die dem Christus — denn dieser und nicht Gott ist gemeint — dem All gegenüber verliehen ist. Natürlich darf er dabei nicht passivisch gefaßt werden = des Erfüllten u. dgl. (so schon Cat. S. 133f.; Mpsv.: ἐν πᾶσιν πλήρης ἐστιν). Es wird aber auch nicht zu übersetzen sein: „dessen, der Alles erfüllt" (womöglich gar im Sinne der Ubiquität des Leibes; Calov.), oder „dessen, der Alles durchdringt" u. dgl. (Mey mit Bezug auf Welterhaltung und Regierung), sondern: „der Alles vollendet, zur Vollkommenheit bringt". Dieser Gedanke ist wesentlich der gleiche wie v. 10. Dort hieß es, Gott habe in Christo dem All wieder ein κεφάλαιον, ein Centrum gegeben, aus der Vereinzelung es durch ihn zurückführen wollen. Hier: er ist es, der das All πληροῖ oder vielmehr πληροῦται, es von sich aus zur Vollkommenheit führt (vgl. über diesen Gebrauch des Med. Winer, S. 242; verwandt damit die von Kühner-Gerth II, 1; S. 375, 4 gegebene Erklärung). Die akuminöse Kürze des Ausdrucks kann nicht überraschen, da der Apostel voraussetzen durfte, daß nach dem v. 10 Ausgeführten die Leser ihn verstehen würden. Er sagt aber τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Wenn Mey-Schmidt das ἐν instrumental fassen wollen, so haben sie doch vorsichtigerweise die Übersetzung unterlassen, durch welche, man mag πληροῦσθαι als „erfüllen" oder „durchdringen" oder „vollständig machen" verstehen, die Unmöglichkeit dieser Fassung zutage treten würde. Es wird aber auch das πᾶσιν nicht mascul. sein, was nach sich zöge, daß man das nach richtiger LA determinierte πάντα entgegen v. 22 (vgl. v. 10) auf alles, was in den sämtlichen Gliedern der ἐκκλησία „der Integration bedürftig ist" (Klö.), zu beziehen

---

sei. Der Neubearbeiter Hpt. hat wenigstens eine Verbesserung versucht, indem er wie Lightf. die Bedeutung „Vollmaß, Vollsumme" bevorzugt. Doch kann er den so entstehenden unausdenkbaren Gedanken selbst nicht festhalten, sondern spricht alsbald von dem „sich auswirken Christi in ihr, wie in den Gliedern des Leibes das in seinem Haupt vorhandene (?) sich auswirkt". Dies führt aber, wenn es das Wort erklären soll, auf τὸ πεπληρωμένον zurück. — Unzulässigerweise mischen Andere, wie Lightf., eine Beziehung auf den angeblichen „theologischen" Terminus der (kolossensischen) Irrlehrer herein. Selbst wenn ein solcher für Kl nachweisbar sein sollte (vgl. dort), so würde er gerade hier nicht herangezogen werden können, wo ein ganz anderer Gedanke vorliegt. Überhaupt muß man sich hüten, hinter dem von der gnostischen Zeit her mit dem Reiz des Geheimnisvollen umkleideten Wort πλήρωμα, das in Wahrheit ganz geläufig ist und mannigfaltig verwendet wird, Absonderliches zu suchen, ein Fehler, der sogar zu der Annahme verführt hat, daß der Schreibende mit dem Ausdruck wirklich gnostischen Einfluß verrate, während gerade die vorliegende Stelle, nach dem einfachen Wortsinn verstanden, ganz und gar nicht nach Gnosis, aussieht (vgl. übrigens die eigentümlich verwandte Bezeichnung des Mannes der Samariterin als τὸ πλήρωμα αὐτῆς bei Heracleon, auf die Heinrici, die valentinianische Gnosis S. 145, aufmerksam macht).

hätte, eine Aussage, die im Kontext nicht nur matt, sondern geradezu störend wäre, sondern es ist *τὰ πάντα* wie v. 10 und v. 22 von dem gesamten Weltwesen zu nehmen, *ἐν πᾶσιν* aber nicht anders zu verstehen, als das häufigere, auch im vorliegenden Brief (5, 24) nicht fehlende *ἐν παντί* = in allen Stücken, in allen Beziehungen. Der Plur. wird hier wie 1 Kr 15, 28 lediglich dazu dienen, den Ausdruck dem Kontext gemäß möglichst voll erscheinen zu lassen, wie wir etwa sagen würden: das Sämtliche „in sämtlichen Beziehungen", statt des abgegriffenen: „in jeder Beziehung". Wie der Ap das im Einzelnen vorgestellt habe, wird hier so wenig wie 1, 10 das *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* auseinandergelegt. Man wird jedenfalls nicht fehl gehen, wenn man die Meinung dahin deutet, daß in Christo wie die unbewußte Kreatur der *ματαιότης*, so Alles seiner Vereinzelung entnommen werden soll, daß in ihm der Mensch wieder zum Herrn aller Dinge wird, etwa auch durch ihn die Engel wieder in die Fülle ihres Dienstes gestellt werden (vgl. den ähnlichen Gedanken bei Pelag. zu v. 10), kurz, daß durch ihn Alles Beziehung zum Gottesreich erhält und schließlich der Verklärung und Endvollendung entgegengeht. Doch führt dies bereits über den Rahmen der eigentlich exegetischen Aufgabe hinaus.[1])

Eine für die Erkenntnis des Gedankenfortschritts des ganzen Briefes entscheidende Frage ist nun der Anschluß von 2, 1 ff. an das Vorangehende. Das richtige Verständnis hängt jedenfalls zunächst von der Einsicht ab, daß der Akkusativ v. 1 sein Regens nicht im Vorangehenden hat. Es würde nicht nur — mag man das *καὶ ὑμᾶς* neben das *εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας* 1, 19 oder neben das *αὐτόν* 1, 20 (*ἐγείρας αὐτὸν καὶ ὑμᾶς*) oder neben das *πάντα* 1, 23 (*τὰ πάντα πληρουμένου καὶ ὑμᾶς*) gestellt denken — ein unerträglich schwülstiger Satz entstehen, sondern man würde sich auch den Anschluß von 2, 4 völlig verderben. Man darf es wohl als zur Zeit anerkannt ansehen, daß dieser letztere Vers Wiederaufnahme von v. 1 ist, so daß das *καὶ ὑμᾶς* v. 1 in Wahrheit von dem *συνεζωοποίησεν* v. 5 regiert wird. Daß dort die erste Person des Pronomens an Stelle des *ὑμᾶς* tritt, wird sich leicht erklären. — Strittig aber ist nun, ob der neue Satz *καὶ ὑμᾶς* — *ὁ δὲ θεὸς* — *συνεζωοποίησεν* eine gradlinige Fortführung der den Schluß von Kap. 1 bildenden Aussage sei, so daß auch bei dieser Zusammennahme von v. 1 und v. 5 nach *πληρουμένου* mit Lachmann nur ein Komma zu setzen wäre, oder ob mit *καὶ ὑμᾶς* eine neue selbständige Aussage anhebe.

[1]) Ebenso wie *τὸ πλήρωμα* hat dies *τοῦ — πληρουμένου* die Phantasie der Exegeten aller Zeiten in Bewegung gesetzt. Es liegt außerhalb des Zwecks dieses Kommentars, das Gewirr der Meinungen zu entwirren. Eine Gruppierung der Ansichten ist versucht bei Mey.-Schmidt. Doch gibt auch sie kein fehlloses und vollständiges Bild.

Man hat das Erstere angenommen und zwar gewöhnlich so, daß man das συνεζωοποίησεν als zweites Glied neben die das Widerfahrnis Christi beschreibenden Prädikate 1, 20 ff. gestellt denkt: „gemäß der Wirkung, die er wirksam werden ließ an dem Christus, auferweckend ihn — und tat alles unter seine Füße und gab ihn als Haupt der Gemeinde — und hat euch — Gott aber (sage ich) — hat uns mitlebendig gemacht". Doch so ansprechend dies zunächst erscheinen mag und so gewiß es die Möglichkeit ergeben würde, den Gedankenfortschritt bis zum Schluß von Kap. 3 als einheitlich und geschlossen zu begreifen, — es würde alles bis 2, 22 abhängen von der Näherbestimmung 1, 19 ff., und 3, 1 würde in einfacher Weise auf die Bitte 1, 15 ff. zurückgreifen (vgl. später) — so ist abgesehen von der entstehenden Überlastung jener Näherbestimmung vor allem dies dagegen geltend zu machen, daß v. 20 doch zunächst nur von einem ἐνεργεῖν ἐν τῷ Χρῷ die Rede ist und nur dies zur Vergleichung gestellt wird. Hätte der Ap wirklich hier schon das καὶ ὑμᾶς κτλ. im Sinne gehabt, so hätte er geschrieben: κατὰ τ. ἐνέργειαν ἣν ἐνήργηκεν, ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν — καὶ ὑμᾶς κτλ., d. h. er hätte dann den Lesern gewünscht, daß sie erkennen, was da sei etc. entsprechend der Wirkung, die er wirksam werden ließ wie an dem Christus, so auch schon an ihnen selbst. Aber er schreibt eben: „gemäß der Wirkung, die er an dem Christus wirksam werden ließ, indem er ihn erweckte etc." Hieran schließt sich 2, 1 ff. grammatisch nicht, bzw. wenigstens nicht ohne abermalige Unregelmäßigkeit an.

Diesen Fehler vermeidet nun eine zweite, gleichfalls nach 1, 23 nur ein Komma setzende Auslegung, die Hfm. vorgeschlagen hat, freilich um den Preis, daß man den Punkt bereits in v. 20ᵃ nach ἐν τῷ Χρῷ setzen soll. Es soll nämlich nun ἐγείρας κτλ. (v. 20ᵇ ff.) einen Vordersatz bilden, zu dem καὶ ὑμᾶς κτλ. (scil. συνεζωοποίησεν) den Nachsatz einführt, die Aussage selbst aber soll dazu dienen, zu zeigen, inwiefern die Leser an der ἐν Χῷ geschehenen Machtwirkung jenen mit κατὰ τὴν ἐνέργειαν eingeführten Maßstab haben: „Aufweckend ihn etc. — hat er auch euch." Die scheinbare Stärke dieser Struktur liegt darin, daß so das Perfektum ἐνήργηκεν neben dem Partiz. Aor. ἐγείρας in v. 20 ganz unauffällig wird. Doch hat schon Hilarius mit seiner Übersetzung: „cum excitavit eum" diesen Punkt erledigt. Das ἐγείρας καὶ καθίσας κτλ. ist in der Tat nicht als Modus efficiendi gedacht, sondern es steht rein temporal. Gegen Hfm. spricht aber einerseits das Abrupte des neuen Einsatzes in v. 20 mit dem partikellos anhebenden ἐγείρας und noch entscheidender der Übergang ins Verb. fin. v. 22, der, wenn dem Schreibenden ein Nachsatz vor Augen stand, kaum erträglich wäre, man müßte denn geradezu v. 22 f. als Parenthese fassen.

Es bleibt, daß man mit 2, 1 einen ganz neuen Satz anheben läßt, der nun dazu dient, alsbald den Inhalt der angewünschten Erkenntnis (das *τίς ἐστιν κτλ.* v. 18 ff.) auseinanderzulegen. Einer überleitenden Partikel, wie wir sie bei Hfm.'s Struktur vermißten, bedurfte es hierbei nicht, wo das *καὶ ὑμᾶς*, recht verstanden, auf den neuen Ansatz hinweist. Wollte man eine solche doch einfügen, so würde am besten ein bekräftigendes *γάρ* entsprechen („In der Tat auch euch hat Gott"). Doch können wir auch im Deutschen jeder Überleitung entraten: „Darum auch ich — höre nicht auf „— bittend, es wolle Gott euch geben zu erkennen, welches da „sei etc. entsprechend der Wirkung, die er hat wirken lassen an „dem Christus, da er ihn erweckte etc. und als Haupt über Alles „gab der Gemeinde. — Auch euch während ihr Tote waret etc. „Gott aber machte uns mit lebendig." Sachlich kommt das natürlich auf das Gleiche hinaus wie bei Hfm., während gegenüber der ersten Konstruktion der Vorteil vor allem darin liegt, daß ohne die Härte der Hfm.'schen Struktur die gleiche Entlastung der Näherbestimmung in v. 19 erreicht wird, wie bei diesem, und zugleich der bedeutsame Inhalt von Kap. 2 zu selbständiger Geltung kommt.

Eine Machttat also ist es, wie Christus eine solche erfuhr, was v. 1 ins Auge faßt. Nur handelt es sich hier zunächst um einen anderen Todeszustand als bei jenem (1, 20): „während ihr Tote waret *τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν*".[1]) Daß der Dativ nicht das Mittel angibt, wodurch der Tod eingetreten ist, zeigt der angeschlossene Relativsatz. Es ist jener grundangebende Dativ, der auf der Grenze zur Modalbestimmung steht: „vermöge, in Gemäßheit eurer Sünden, darinnen ihr einst wandeltet" (vgl. Blaß § 38, 2 u. 3). Über *παράπτωμα* vgl. zu 1, 7 (S. 75). Ist es das Entfallen aus dem, was sein soll, so ist *ἁμαρτία* nach Etymon, profanem, atl (= חַטָּאת) und ntl Gebrauch die „Vergehung" als das Verfehlen des gottgewollten Zieles, nur daß auch hier für die biblische Anschauung das Moment der Verschuldung stärker heraustritt.[2]) Der angeknüpfte Relativsatz, dessen *ἐν αἷς* natürlich

[1]) *ὑμῶν* ist überwiegend bezeugt. Möglicherweise gab v. 5 Anlaß zur Streichung. B liest *ἐπιθυμίαις* statt *ἁμαρτίαις*, offenbar nach v. 3. — Schwieriger ist die Entscheidung darüber, was v. 5 ursprünglich sei? — *Καὶ τ. ἐπιθυμίαις* nach *τ. παραπτώμασιν* (B) ist zwar offenbar abzulehnen (es stammt aus v. 1 nach B und v. 3). Auch *τῇ ἁμαρτίᾳ* statt *τοῖς παραπτώμασιν* kommt kaum in Betracht (F-G, g). Vielleicht daß dies mit Anklang an Rm 6, 11 aus *ταῖς ἁμαρτίαις* entstand. Für letzteres spricht, daß *τ. παραπτώμασιν* der Angleichung an Kl 2, 13 verdächtig ist.

[2]) Über ältere Versuche zur Unterscheidung der zwei Begriffe, etwa als Begehungs- und Unterlassungssünde, Erb- und Tatsünde u. dgl. berichtet schon Calov. Es hat das Alles nur archäologischen Wert. Dagegen vgl. zum obigen Cremer s. v.

auf beide Begriffe bezogen sein will, verstärkt die Beschreibung des dem wahren Leben abgewandten Zustandes.[1]) Daß *αἰών* auch hier seinen temporalen Charakter nicht ganz verloren hat (vgl. zu 1, 21; S. 101 f. Anm. 2), zeigt der Genit. *τοῦ κόσμου τούτου*. Er ist der Verlauf der Zeit, aber allerdings diesmal nach der Qualität gedacht, die „die Gesamtheit der Bewegungen des Weltlebens" (vgl. Zahn zu Mt 12, 32) in dem diesseitigen Sein oder vielmehr hier, wo *τοῦ κόσμου τούτου* dabei steht, solange an sich trägt, als dieser *κόσμος* Bestand hat: „entsprechend dem Verlauf, den diese Welt nimmt". Dabei steht *ὁ κόσμος οὗτος* nicht im Gegensatz zu einem künftigen „*κρείττων κόσμος*" (Orig.? in Cat.), was gegen den biblischen Gebrauch wäre. Vielmehr ist *ὁ κόσμος* die sichtbare, speziell die irdische „Herrlichkeit" und das *οὗτος* ist deiktisch: „diese Herrlichkeit, diese Ordnung da", d. h. das den Menschen umspinnende und einschließende Wesen; nur daß dies freilich dem biblischen, speziell dem ntl Bewußtsein sich anders darzustellen pflegt als der Antike, insofern hier eben die „Diesseitigkeitsordnung" in Wahrheit als der gottgewollten Richtung und Art entfremdet erkannt wird.[2]) Dem entspricht, daß alsbald daneben treten kann: *κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος τοῦ πνεύματος κτλ.*

Daß mit diesem Ausdruck der 6, 11 als *διάβολος* benannte Satan, in den Evv.: *ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων*, bzw. *τ. κόσμου τούτου*, gemeint sei, ist anerkannt. Die Frage aber ist, wie die Einzelelemente des Ausdrucks sich zu einander verhalten. Die nächstliegende Konstruktion wäre die, daß *τοῦ πνεύματος* als Apposition zu *τῆς ἐξουσίας τ. ἀέρος* abhängig von *κατὰ τ. ἄρχοντα* wäre. Dies ginge aber nur unter der

---

[1]) Die LA in v. 2 ist bis auf einen Punkt gesichert, was bei der Auffälligkeit des Ausdrucks bemerkenswert ist. Der zweifelhafte Punkt ist das *τοῦ* vor *πνεύματος*, wofür nicht nur F-G und defgm, sondern auch Ambst., Lucif., der Übersetzer des Orig., Tert. adv. Mc. in etlichen Hss. *τούτου* lesen, das dann natürlich nicht zu *πνεύματος*, sondern zu *ἀέρος* gehört. Doch ist dies wohl erleichternde Korrektur entsprechend *τοῦ κόσμου τούτου*.

[2]) Man muß, um sich die merkwürdige Umbildung, die der Wortsinn im biblischen Griechisch erfahren hat, klar zu machen, die ursprünglich sinnliche Bedeutung = „das in schönen harmonischen Linien sich Darstellende, das Geordnete, das Herrliche, die Herrlichkeit", gegenwärtig halten. Während die Antike nun nur dies in dem den Menschen umgebenden Sein sieht nach dem schönen Wort Lenaus:

„Daß sie am Schmerz, den sie zu trösten
Nicht wußte, mild vorüberführt
Erkenn' ich als der Zauber größten
Damit uns die Antike rührt,"

kennt zwar die biblische Sprache auch diese Herrlichkeit (vgl. AG 17, 24), weiß von der Menschheit auch als *πᾶς ὁ κόσμος* = alle Menschenherrlichkeit, Menschenordnung = alle Menschheit zu reden, aber das sittlich geschärfte Auge kennt anderseits diese Herrlichkeit, wie sie gegenwärtig ist, als übertünchtes Grab.

Voraussetzung, daß man entweder *πνεῦμα* als Kollektivum fassen (das „Geistertum") oder aber es von der Geistesrichtung verstehen dürfte, die in den Kindern der *ἀπείθεια* wirkt. Doch fehlt für das erstere jede Analogie (vgl. dagegen 6, 12) und ergäbe das letztere, zumal neben *τῆς ἐξουσίας τ. ἀέρος*, einen höchst seltsamen Gedanken.[1]) Noch weniger empfiehlt es sich, *τοῦ πνεύματος* als Apposition von *τοῦ ἀέρος* zu fassen. Aber auch Hfm.'s Erklärung, wonach es von *τ. ἀέρος* abhängen soll: „gemäß dem Herrscher des Machtgebiets der Atmosphäre des Geistes", hat die unerträgliche Schwülstigkeit dieses Ausdrucks entscheidend gegen sich. Auch 2 Kr 4, 4 u. 6 reichen nicht entfernt daran heran. Insbesondere fehlt dort das störende Zusammentreffen so sinnverwandter Begriffe, wie *ἐξουσία* und *ἀήρ* nach Hfm.'s Auslegung. So wird man sich entschließen müssen, eine Unregelmäßigkeit anzuerkennen, insofern der Ap augenscheinlich unter dem suggerierenden Drucke der zwei vorangehenden Genit. sich hat verleiten lassen, die beabsichtigte Apposition zu *κατὰ τὸν ἄρχοντα* auch in den Genit. zu setzen. Daß derartige Inkorrektheiten unterlaufen, weiß jeder literarisch Tätige; daß sie in der alten Literatur sich selten nachweisen lassen, hängt damit zusammen, daß die meisten Schriftwerke nicht nur einer wiederholten Durchsicht des Autors unterworfen wurden, sondern auch Korrekturen seitens Dritter erfahren haben. Letzteres kommt hier darum nicht in Betracht, weil der Fehler ja keineswegs eigentlich evident war, sondern grammatisch alles in Ordnung zu sein schien. Daß aber Pl selbst, von dem doch wohl anzunehmen ist, daß er seine Briefe nicht ohne nochmalige Durchsicht absandte, den Lapsus übersah, kann nicht wundernehmen, wenn es doch eine jedem Schriftsteller bekannte Tatsache ist, daß man gerade bei sich selbst am leichtesten über dergleichen hinwegliest.[2])

---

[1]) Daß die Berufung auf 2 Kr 3, 18 nichts verschlägt, liegt auf der Hand, und zwar doppelt, so lange dert nicht festgestellt ist, welcher der beiden Genitive als von dem anderen abhängig gemeint ist. Die Umschreibung Meyers aber zu Gunsten obiger Konstruktion, wonach „nachdem die Macht, über die der Teufel regiert, nach ihrem äußeren Vorhandensein gezeichnet war, sie nun nach ihrem im Innern der Menschen tätigen Wirken bezeichnet werde", täuscht durch die kühne Verwendung des Begriffes Macht über die Schwierigkeit hinweg, während eine wörtliche Übersetzung von selbst den künstlichen Schleier zerreißt.

[2]) Die nochmalige Durchsicht seiner Briefe seitens Pli ist selbstverständlich. Daß gleichwohl starke Anakoluthe stehen geblieben sind, mag teils damit zusammenhängen, daß der Ap das Hauptgewicht auf den Inhalt legte, teils damit, daß er größere Umgestaltungen vermeiden wollte, bei denen obendrein die ursprüngliche Frische zu leiden Gefahr lief. Für das Vorkommen kleiner Versehen bieten die allerdings vielfach von sehr ungebildeten Schreibern herstammenden Urkunden der B. Pap. zahlreiche Proben. Vgl. z. B. die in dem sonst nicht ganz korrekturlesen Pap. 661 sich findende Kasusvertauschung Z. 6: *ἀρούρας πέντε ἢ ὅσας ἐὰν ὦσιν.*

Nimmt man dies an, so tritt *τοῦ πνεύματος* statt *τὸ πνεῦμα* neben *κατὰ τὸν ἄρχοντα κτλ.*

Weitere Schwierigkeit bereitet nun aber dieser Begriff. Unter Berufung einerseits auf einen angeblich zweifellosen Gebrauch von *ἐξουσία* zur kollektiven Bezeichnung einer Mehrzahl von Mächten (Inhabern von Macht), anderseits auf eine verbreitete rabbinische Anschauung, wonach die Dämonen ihren Wohnort in der die Erde umhüllenden Atmosphäre, in der Luft haben sollen, hat man etwas schnell fertig erklärt, daß der Teufel gemeint sei als der über die in der Luft hausenden Dämonen herrschende gottwidrige Geist. Aber, so gewiß man kein Recht hätte diese Auslegung etwa namens des modernen Bewußtseins zu perhorreszieren — vestigia rationalistarum terrent, — so ist sie doch wenigstens in dieser Form nicht ohne Bedenken. Was zunächst die rabbinische Anschauung anlangt, so ist, soviel mir bekannt, der Nachweis immer noch erst zu erwarten, daß dieselbe schon zur Zeit Pli ausgebildet war, ja daß sie überhaupt je wirklich in weiteren Kreisen dahin gegangen ist, daß das dämonische Reich im Ganzen in der Luft seine Stätte habe. Wohl begegnen hie und da Äußerungen auch schon in der älteren Literatur, die darauf hinzuleiten scheinen; vgl. neben Philo, de confus. ling. 431; de gigant. 263 besonders Ascens. Jes. 10; Henoch 15, 10f. und Test. XII Patr. 12, 3 *(τὸ ἀέριον πνεῦμα ὁ Βελιάρ)*. Aber nirgends ist wirklich, wie es an unserer Stelle der Fall wäre, ohne weiteres das gesamte Dämonentum als Heer der Luft zusammengefaßt. Auch test. XII patr. — vorausgesetzt nebenbei, daß die Worte nicht aus christlicher Feder stammen und von Eph abhängen, — kann nicht als Beweis gelten, da neben dem *ἀέριον πνεῦμα* sehr wohl andere, anderwärts hausende Dämonen gedacht werden können. [1]) Ähnlich steht es mit den von Wetst. aus der Profanliteratur gesammelten Stellen, ganz abgesehen davon, daß schwerlich jemand diese als für Pl bestimmend ansehen oder Wetst. beistimmen wird, nach dessen Bemerkung der Ap ex principiis philosophiae Pythagoreae rede, quibus illi ad quos scribit imbuti erant, non autem, ut partem doctrinae a Christo sibi revelatae et omnibus credendae traderet. Aber die Zweifelhaftigkeit einer angeblich bereits vorgefundenen verbreiteten Anschauung ist nicht das

---

[1]) Der Ausdruck *τ. ἀέριον πνεῦμα* begegnet auch zweimal Cat. S. 138, wahrscheinlich aus dem verbreiteten Apokr. geschöpft. Darum kann derselbe gleichwohl in Test. Patr. aus Eph stammen, wie denn zum mindesten eine starke christliche Interpolation der Testamente auch sonst angenommen werden muß (vgl. beispielsweise folgende Parallelen allein zu Eph: IV, 14 — Eph 5, 18; VIII, 3 — Eph 5, 6, auch Kl 2, 8; VIII, 4 — Eph 2, 17; X, 6 u. III, 8 — Eph 6, 13f.). Ebenfalls auf unsere Stelle mag zurückgehen Orig. exhort. ad mart. cap. 45. Daß Orig. hier aus jüdischen Quellen schöpfe, ist lediglich Vermutung. — Das Interesse an unserer Stelle zeigt sich auch in der Interpolation von Ign. ad Eph. 13.

einzige Bedenken. Bei unserer immer noch sehr mangelhaften Kenntnis von den zur Zeit des NT's in Israel und in der damaligen Welt überhaupt vorhandenen religiösen und abergläubischen Vorstellungen im Einzelnen muß man hier sehr vorsichtig sein. Weit bedenklicher erscheint der andere Umstand, daß der Ap später, insbesondere 6, 12 (vgl. auch 3, 10) die *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* als *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* hausend charakterisiert. Die Auskunft, daß für das jüdische Bewußtsein Luft und Himmel ineinander übergehen, bzw. daß durch die Vorstellung vieler Himmel dieser Übergang von selbst gegeben werde (vgl. Everling, Paul. Angelologie S. 111 f.) ist unstichhaltig, wo doch sonst im Briefe offenbar *ἐν τ. ἐπουρανίοις* nicht im Sinne von *ἐν τῷ ἀέρι* gebraucht ist (vgl. 1, 3; 20; 2, 6), und wo anderseits 6, 12 sicherlich, wenn überhaupt die Geister als „in der Luft hausend" gedacht wurden, der Ausdruck *ἐν τῷ ἀέρι* näher gelegen hätte. Denn es handelt sich um einen Kampf, der den Ap die Vorstellung einer räumlichen Nähe gewiß hätte bevorzugen lassen.[1]) Endlich kommt drittens in Betracht, daß, selbst wenn die angenommene kollektive Verwendung von *ἐξουσία* gelegentlich sich nachweisen ließe — die von Mey. angeführten Ausführungen Lobecks und Bernhardys sind keineswegs durchschlagend — dies für Pl, der sonst und speziell in unseren Briefen immer pluralisch von den *ἐξουσίαι* redet, und in einem Zusammenhang, wo der Ausdruck *ὁ ἄρχων* die pluralische Wendung gewiß näher gelegt hätte, im höchsten Grade unwahrscheinlich erschiene.[2]) Dagegen ist es eine vergeblich bestrittene Tatsache, daß *ἐξουσία*, wenn nicht im Profangriechischen, so doch bereits mehrfach in LXX und ebenso im NT zur Bezeichnung geradezu des M a c h t b e r e i c h s verwendet wird.[3]) Ist dies richtig,

---

[1]) Auch der Pariser Zauberpap. 3041 ff. hat *ἐπουράνιος* und *ἀέριος* n e b e n einander (vgl. Dibelius a. a. O. S. 107 Anm. 3).

[2]) Eben aus dem Letztgesagten ergibt sich, daß auch Hpt.'s Bemerkung, wonach der Begriff der höheren Geister im biblischen Sprachgebrauch oscilliere, indem dieselben bald als machtvoll wirkende (konkret), bald als wirkende Macht (abstrakt) vorgestellt würden, jene Erklärung nicht rechtfertigt. Es kommt nicht darauf an, wie man etwa nach biblischem Sprachgebrauch über die Geister habe reden k ö n n e n, sondern ob es für Pl glaublich sei, daß er sie h i e r mit dem Ausdrucke *ἐξουσία* als Kollektivum benannt habe. Im Übrigen ließe sich die Vorstellung in der Richtung der gleich zu gebenden Erklärung fassen, indem man den Genit. *τοῦ ἀέρος* nicht zur Bezeichnung der Behausung, sondern zur Bezeichnung des Wirkungsgebietes dienen ließe: „die Mächte, die in der Luft wirken".

[3]) Aus der Profangräzität weiß ich in der Tat kein sicheres Beispiel anzuführen. Die von Steph. citierten Stellen lassen wohl sämtlich andere Übersetzung zu und auch B. Pap. 670, 3 ist möglicherweise im Sinne von „Obmacht" zu fassen. Dagegen liegt der Sinn = Machtgebiet zutage in 2 Kö 20, 13 parallel Jes 39, 2 u. Ps 114, 2, und fürs NT in Lc 4, 6; auch wohl Kl 1, 13; Lc 23, 7; AG 26, 18. Vgl. das lateinische „imperium" für

so ist alsbald eine in sich einheitliche Vorstellung für hier wie für 6, 12 gewonnen. Der Teufel wie die ihm unterstellten Dämonen haben ihren Wohnsitz allerdings *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, im Himmel droben, d. i. in der Jenseitigkeit. Aber wie er nach Hiob 1 ausgeht, vom Himmel, zu schweifen über die Erde, so ist ihm nach Pl als Machtgebiet, darin er selbst wie auch durch seine Dämonen wirke, der Luftkreis angewiesen. Der Genit. *τῆς ἐξουσίας*, zu dem *τοῦ ἀέρος* nicht freilich als Apposition, aber als Genit. appos. tritt, dient somit allerdings im Grunde nur dazu, ausdrücklicher heraustreten zu lassen, daß nicht etwa die Luft selbst den Satan zu Dienst gestellt ist, wie man verstehen könnte, wenn es nur hieße: *κατὰ τ. ἄρχοντα τοῦ ἀέρος*, sondern daß sie Sphäre ist zwar nicht seines Wohnens, aber seines W i r k e n s; vgl. schon Theophylakt, der bemerkt: „*ἄρχοντά φησιν οὐχ ὡς τοῦ ἀέρος δεσπόζοντα, ὥστε οἰκονομεῖν αὐτόν* (wie in der Tat Mpsv. und Thdrt. angenommen hatten, nur mit der seltsamen Beschränkung, daß dies die ursprüngliche, aber verlorene Stellung Satans sei). *Ἄπαγε! ἀλλ' ὡς αὐτῷ ἐμφιλοχωροῦντα* (gern dort weilend)"; mit ebensoviel exegetischen Takt als Gabe der Verdeutschung aber Luther: „nach dem Fürsten, der in der Luft herrschet". [1]) Daß der Ap übrigens diese Benennung geradezu als den Lesern geläufige voraussetze, ist nicht gesagt. Jedenfalls war sie aber in ihrer Beziehung ihnen verständlich.

Hinzu tritt nun als zweite Bezeichnung des Satans (vgl. oben): *τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τ. υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*. Letzteres ist bekannter „Hebraismus". [2]) Gemeint sind die in ihrem Wesen von der *ἀπείθεια* bestimmten. Hierunter ist, wie besonders

---

„Staat, Reich" und unser deutsches „Herrschaft" für das einem Herrn unterstellte Gebiet („Schönburg'sche Rezeßherrschaften").

[1]) Es bedarf kaum der Erinnerung, daß die oben dargestellte Anschauung ihre Anknüpfung im AT wie im NT hat. An Hiob 1 ward schon erinnert. Daß sich das הִתְהַלֵּךְ jedem Leser, der die pneumatische Natur Satans vor Augen hat, als ein über die Erde Hinschweifen darstellen mußte, ist klar (vgl. 1 Pt 5, 8). Auf ähnliche Anschauungen führten 1 Kö 22, 19 ff.; (Sach 3, 1). Aus den paulinischen Homologumenen sei besonders an 1 Kr 11, 10 erinnert. Ist es auch kaum Pli Meinung, daß die Weiber mit Rücksicht auf die den Gemeindeversammlungen zuschauenden (bösen oder guten) Engel verschleiert bleiben sollen; will er vielmehr sagen: D a r u m (nämlich weil die Engel Hüter der Schöpfungsordnung sind) gilt's um ihretwillen verschleiert bleiben (vgl. meinen Aufsatz in N. kirchl. Ztschr. 1901 S. 507 ff.), so hat der Ap doch auch kein Wort d a g e g e n gesagt, daß man in Korinth mit der Tatsache dämonischer Mächte rechnete, die die Möglichkeit hätten, unsichtbar, doch wohl im Raume schwebend, den Gemeindeversammlungen sich beizugesellen. Es erscheint diese Anschauung als eine in Korinth selbstverständliche und von Pl nicht bestrittene.

[2]) Näheres vgl. bei Deißm., Bibelstudien S. 161 ff. Ob wirklich nur „lexikalische Analogiebildungen" vorliegen und nicht eine Mitwirkung des hebr. Sprachgeistes, der solche Analogiebildungen erleichterte, kann hier unerörtert bleiben.

Rm 11, 30f. zeigt, nicht allgemein Unsittlichkeit zu verstehen, aber auch nicht speziell Unglaube gegen das Wort, sondern es ist die Widersetzlichkeit, das ablehnende Verhalten gegenüber den zur Empfindung kommenden heilsamen Wirkungen Gottes, wie es im Heidentum ebenso wirksam ist wie in dem das Evangelium ablehnenden Judentum (ibid.). Damit ist aber auch klar, daß der Ausdruck zu allgemein ist, als daß man das *νῦν* in *τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος* im Gegensatz denken dürfe zu einer Vergangenheit, wo jener Geist allgemein wirksam war, so daß *νῦν* im Sinne von „nunmehr“ stünde. Aber es kann auch nicht im Sinne von „noch immer“ gemeint sein, was *ἔτι νῦν* erfordern würde (vgl. 1 Kr 3. 2). Vielmehr wird das *νῦν*, dessen Stellung zwischen dem Artikel und Partizipium keineswegs notwendig als gegensätzlich betont erscheint, den dermaligen Zeitlauf ganz allgemein ins Auge fassen: „gemäß dem Geist, dem dermalen wirkenden in den Söhnen der Widersetzlichkeit“, bzw. es ist, wenn ein Gegensatz gedacht werden soll, derselbe in der Zukunft zu suchen, wo dieses Geistes Wirken am Ende sein wird. [1])

Wie aber so das *νῦν* gewissermaßen die Näherbestimmung *ἐν τοῖς υἱοῖς τ. ἀπειθείας* vorbereitet, so schließt sich nun v. 3 zweifellos hieran und nicht etwa an v. 1 an, wofür das Femininum erforderlich gewesen wäre. Unmöglich kann dabei die Meinung des neuen Satzes die sein, zu konstatieren, daß nicht nur die heidenchristlichen Leser, sondern auch die Christen aus Israel auf solche Vergangenheit zurückschauten, wie schon in der patristischen Exegese vielfach angenommen ward und noch heute beliebt ist. Hieran hindert, abgesehen davon daß die Leser bisher noch gar nicht ausdrücklich als Heidenchristen charakterisiert waren (vgl. zu v. 13), einerseits schon das *πάντες*, das zum wenigsten überflüssig würde, da ja dann nicht einzelne, sondern eine zweite Kategorie neben die *ὑμεῖς* gestellt würden, anderseits das *ὡς καὶ οἱ λοιποί*, durch das offenkundig nicht die Heidenchristen (als ob es hieße: *ὡς καὶ ὑμεῖς*), sondern die Nichtchristen den *ἡμεῖς* gegenübergestellt werden, und endlich das *ἡμᾶς* v. 4ff., bzw. der unbefangene Wechsel der Personbezeichnung daselbst. Der Satz dient vielmehr dazu, von der objektiven Größe der *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* wieder zurückzuleiten auf die in v. 1 genannten Subjekte, nämlich nicht die

---

[1]) Vgl. zuvor: *κατὰ τ. αἰῶνα τ. κόσμου τούτου.* Man kann hiergegen nicht das zweimalige *ποτέ* v. 2ª und 3 geltend machen, da dies seinen Gegensatz vielmehr in der dann eingetretenen Erfahrung des *ζωοποιηθῆναι* hat. Eine richtige Empfindung für die Beziehung des *νῦν* verrät auch Wohlbg. mit seiner, freilich offenbar gewaltsamen Wortverbindung, wonach *τ. πνεύματος τοῦ νῦν* als „der Geist des Jetzt“ zusammengefaßt werden soll. Mehr im Sinne des oben Ausgeführten hat schon Calov unter Berufung auf Ant. Scaynus die Beziehung auf hoc seculum als möglich ins Auge gefaßt und entschieden ward sie von Olshausen vertreten.

Leser quā Heidenchristen, sondern quā Christen, um dann mit v. 4 ff. den Satz abschließen zu können. Der Eintritt der ersten Person ist also ein unwillkürlicher. Die Aussage würde nichts Wesentliches verlieren, wenn Pl die zweite Person beibehalten hätte, wie er sie ja wirklich hernach (v. 5^{b}) sozusagen durchschimmern läßt. Der ganze Satz also lautet: „Auch euch, während ihr tot „waret in euren Sünden, darinnen ihr einst wandeltet gemäß dem Lauf „dieser Welt, gemäß dem Fürsten im Machtgebiet der Luft, dem „Geist, dem dermalen wirkenden in den Ungehorsamskindern, unter „denen auch wir insgesamt einst wandelten und waren Zorneskinder „wie die übrigen, — Gott aber machte uns mit Christo lebendig — „durch Gnade seit ihr errettet worden — und erweckte uns mit etc.“ [1])

Was das Einzelne anlangt, so hat zunächst gegen den Anschluß von *ἐν οἷς* an *ἐν τ. υἱοῖς* Beck wunderlicherweise eingewendet, daß *ἀναστρέφεσθαι ἐν* sich niemals mit Personen verbinde, sondern nur mit dem Ort, Gegenstand etc. Das Verlangen nach einer solchen Näherbestimmung wird ja durch *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις κτλ.* hinreichend gestillt. Zum Überfluß vgl. man das zwiefache *ἐν* 2 Kr 1, 12. — *Ἀνεστράφημεν*, heißt es aber, *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τ. θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν.* Zur Sache vgl. Rm 7, 7 ff., die um so mehr sich herziehen lassen, als auch dort Pl, wie hier v. 1, den Zustand als ein „Gestorbensein“ charakterisiert. Auch über den Begriff der *σάρξ* im spezifisch sittlichen Sinne, wie ihn besonders Pl vertritt, ist Näheres aus Rm zu ersehen. Sie ist dem Ap da, wo er sie als sittliches Prinzip einführt, Ausdruck für die gesamte sich selbst überlassene Natur des Menschen, in ihrer dermaligen von Gott abgewandten, dem Geiste Gottes entfremdeten Richtung, wie ihn solche die Erfahrung bei sich und anderen kennen lehrte (vgl. auch die Bemerkungen Zahns zu Gl 5, 17 ff.). [2]) Und „in ihren (der

---

[1]) Daß die Entgleisung der Rede eine Folge der verschiedene Texte zusammenschweißenden kompilatorischen Arbeit eines Pseudopaulus sei, ist eine mit nichts zu belegende Behauptung. Weit näher liegt die Vorstellung, daß sie die Folge davon ist, daß dem Schreibenden die Gedanken sich aufund gewissermaßen übereinander drängen, während die Feder, die eigene, oder wenn die Annahme eigenhändigen Schreibens nicht Stich halten sollte (vgl. Einl S. 50 f.), die des Amanuensis nicht zu folgen vermag. Dabei ist schon hier wie auch später bemerkenswert, wie der Vf gleichwohl den eigentlichen Faden nicht verliert, sondern das Angefangene schließlich doch hinausführt.

[2]) Die von Hltzm., Lehrb. d. ntl Theol. II, besonders S. 37 ff. wieder vertretene Behauptung einer hellenisch-dualistisch orientierten Auffassung des Begriffs bei Pl, wonach im Grunde die *σαρξ* mit dem „sinnlichen“ Wesen des Menschen identifiziert wird (vgl. S. 22), findet ihre Widerlegung schon durch die von Hltzm. selbst nicht verkannte Tatsache, daß Pl „in derselben *σάρξ* auch die Anstifterin und Mitwisserin bei sozialen unsauberen Geschäften und schlimmen Händeln entdeckt, deren Motive zunächst

σάρξ) Begehrungen", von ihnen hingenommen, wandelten die jetzt in ein neues Leben Versetzten, indem sie ihren und der *διάνοιαι* Willen taten. Ist *ἐπιθυμίαι*, die Begehrungen, ein zunächst indifferenter Begriff (vgl. z. B. 1 Th 2, 17), so erst recht *τὰ θελήματα*, die Neigungen, die Strebungen: das, was beim *θέλειν* (vgl. S. 85 Anm. 2 s. f.) herauskommt. Jenes wird durch das einfache *τῆς σαρκὸς ἡμῶν* ausdrücklich der Indifferenz entnommen. Zu diesem tritt mit gleichem Effekt *τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*. Die Wiederaufnahme von *τ. σαρκός* statt des Pronomen kann auffallen, doch nur solange man die daneben genannten *διάνοιαι* als die „Gedanken" scil. des Fleisches versteht. Zu dieser Fassung des Plurals *διάνοιαι* gibt jedoch die biblische Gräzität kein Recht. Es ist der bekanntem griechischen Gebrauch folgende Plural von *διάνοια* = Gesinnung, Sinn (hebr. לֵבָב); hier noch speziell dadurch veranlaßt, daß die subjektive Verschiedenheit der *διάνοια* der Einzelnen bei allerdings gleicher Grundrichtung dem Ap vorschwebte. Damit legt sich in dem *τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν* das *τῆς σαρκὸς ἡμῶν* gewissermaßen auseinander: „wir wandelten in den Begehrungen unseres Fleisches, indem wir taten, wes das Fleisch und die Herzen (eines Jeden Gesinnung) gelüstete".[1])

Überflüssigerweise hat man nun im folgenden abermals ein Verlassen der Konstruktion angenommen, indem man das *ἤμεθα* dem *ποιοῦντες* parallel stellt (vgl. 1, 22). Es schließt in einer auch im Deutschen nachahmbaren Weise an das *ἐν οἷς ἀνεστράφημεν* an: „und waren *τέκνα φύσει ὀργῆς* wie auch die übrigen (scil. Menschen; vgl. oben)". *Τέκνα ὀργῆς* ist wiederum hebraisierend, wie *υἱοὶ τ. ἀπειθείας* (v. 2): „dem Zorn verfallen, indem zu ihm

---

auf anderen Gebieten zu liegen scheinen" (a. a. O. S. 41 Anm. 2). Es ist doch lediglich eine petitio principii, wenn Hltzm. versucht, dies dadurch mit der vorgefaßten Meinung auszugleichen, daß „der einmal wachgewordene Argwohn" den Ap auch diese Dinge der Sinnlichkeit zuschieben lasse, statt zu erkennen, wie diese „Werke des Fleisches" eben eine andere Auffassung der *σάρξ* voraussetzen.

[1]) Vgl. zu der angegebenen Fassung von *διάνοιαι* die zwei einzigen Stellen aus LXX, für die der Plural sicher bezeugt ist: Num 15, 39: *ὀπίσω τῶν διανοιῶν ὑμῶν* = אַחֲרֵי לְבַבְכֶם und Jos 5, 1: *ἐτάκησαν αὐτῶν αἱ διάνοιαι* = וַיִּמַּס לְבָבָם; dazu 1 Mkk 11, 49: *ἠσθένησαν ταῖς διανοίαις αὐτῶν* (vielleicht ebenso schon Cat. S. 139, wo *διάνοιαι* mit *ψυχή* identifiziert wird, sowie Pesch. und Thdt.). Damit scheidet auch das Auffällige des sonst bei Pl sich nicht findenden Plurals aus und auch das frappierende *θελήματα* gewinnt so eine einfache Erklärung. Das *πάντες* will übrigens kaum ausdrücklich auch Plm mitbefassen, wie man da gern versteht, wo man speziell die Judenchristen gemeint sein läßt. Es betont, daß auch alle Christen ausnahmslos so dastanden, um die Größe des göttlichen Erbarmens um so mehr hervorzukehren, das bei keinem ein Verdienst vorfand. Natürlich rechnet sich Pl mit ein, was um so weniger auffällig ist, wenn man *ἐπιθυμίαι* richtig faßt, nicht als „Lüste", sondern als Begehrungen des Fleisches (vgl. oben).

gehörig, ihm unterstellt“. Ob man *ὀργή* dabei von einer je und je wirksamen innergöttlichen Zornesreaktion, einem göttlichen Unwillen versteht, oder ob man den Begriff im eschatologischen Sinne denkt (= Zorngericht), ist für den Gesamtsinn des Verses gleichgültig. Jedenfalls wird gesagt, daß sie der Reaktion Gottes wider ihre Sünde unterstellt waren.[1]) Vielumstritten ist dagegen die Auslegung des *φύσει* zwischen *τέκνα* und *ὀργῆς*.[2]) Man hat gemeint, den Ap frei halten zu müssen von der Anschauung einer natür-

[1]) Die oben in Parenthese angewandte Wiedergabe des Worts durch „Zorngericht“ wird tatsächlich vorgeschlagen von Hpt. zu Kl 3, 6 unter Berufung auf Ritschl, Rechtf. u. Vers. II³, 118 ff. und Cremer s. v. Nun ist freilich richtig, daß das AT den Ausdruck mit Vorliebe da braucht, wo von dem in Vernichtung der Schuldigen sich äußernden Unwillen Gottes über Verletzungen des Bundesverhältnisses geredet wird, bzw. daß besonders der prophetische Gebrauch bereits gern einen eschatologischen Zug damit verbindet („der Zorntag“ u. ä.). Aber so unberechtigt es ist, jene Beziehung auf das Bundesverhältnis nun allen Stellen des AT's aufzunötigen, wo *ὀργή* (*θεοῦ*) vorkommt — man denke an Worte, wie Exod. 4, 14, wo selbst Ritschl dies nicht festhalten kann, — so unzulässig ist es um deswillen, weil in einer Anzahl von Stellen des NT's das Wort sich da angewendet findet, wo es sich um das Hervortreten des Zornes in abschließlicher Weise handelt, diese Beziehung dem Wort selbst zu geben, auch wo der Zusammenhang es nicht nahe legt. Vielmehr bedeutet das Wort überall einfach die sich kundgebende heftige Erregung des Unwillens, also wirklich Zorn, so zwar daß das eschatologische Moment, wo es ausschließlich hervortreten soll, meist noch durch ein Attribut hervorgehoben wird (vgl. Mt 3, 7; 1 Th 1, 10: „der künftige Zorn“; Rm 2, 5: „Tag, wo es Zorn gibt“). Daneben bleiben nicht nur Stellen wie Rm 5, 9, wo es wenigstens fraglich ist, ob *ὀργή* direkt aufs Gericht geht, sondern auch Stellen wie 1 Th 2, 16, wo das eschatologische (abschließende) Moment vielleicht in dem *εἰς τέλος* gefunden werden mag, aber der Wortsinn doch ist: „gekommen ist Gottes Zorneswille über sie bis zum *τέλος*“; Rm 1, 18, wo „scharfe Exegese“ trotz Hpt.'s gegenteiliger Bemühung immer wieder die futur. Fassung als vom Kontext nicht indiziert erklären muß; Rm 4, 15, wo der Gegensatz in dem *κληρονόμους εἶναι* liegt; endlich Jo 3, 35, wo von einem *μένειν* der *ὀργή* die Rede ist. Doch ist hier nicht der Ort, die Frage nach dem atl und ntl Begriff der *ὀργή* vollständig zu behandeln. Für das Verständnis der vorliegenden Stelle, wie auch von 5, 6 und Kl 3, 6 bleibt es sich, wie gesagt, gleich, ob man an das künftige Zornverhängnis oder an das dauernde Verhängtsein von Zorn denkt (vgl. zu letzterer Vorstellung auch Mal 1, 4: *λαὸς ἐφ' ὃν παρατέτακται κύριος ἕως αἰῶνος* und Rm 8, 8). Übrigens konstatiert auch Hpt. ausdrücklich, daß die Schrift „einen Unwillen Gottes über die Sünde voraussetzt“, und will nur das Wort *ὀργή* für das abschließende Zorngericht reservieren.

[2]) Diese Wortstellung ist schon durch ihre Auffälligkeit gegenüber der LA *φύσει τέκνα ὀργῆς* gedeckt. Hinzukommt, daß sie wie B und ℵ, so eine Reihe von patristischen Zeugen für sich hat: Orig. 3 bzw. 4 mal, Chrys. 2 mal, Tert. 1 mal, Dam. — Daß sich bei Orig. und Tert. daneben auch die andere Stellung findet, ist kaum aus dem Einfluß anderer Manuskripte zu erklären, sondern ist eine Umstellung, wie sie genau so bei den Abschreibern vorgenommen ward. Die handschriftlichen Zeugen für *φύσει τέκνα* weisen auf das Abendland und ebenso die Übersetzungen, die aber nicht einmal sichere Auskunft über den übersetzten Text darbieten.

lichen, einer angeborenen Zornverfallenheit und man konnte dafür hier auf die Gedankenfolge verweisen, wonach zuerst von dem Wandel in den Begierden und erst im Anschluß daran von der Zornverfallenheit die Rede ist. Aber man übersieht, daß schon *ἤμεθα* für sich genommen nicht besonders geeignet ist, diese Gedankenfolge auszudrücken, bei der es sich doch um ein „werden" handeln würde — wie anders z. B. Rm 2, 5: *θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν!* — und man übersieht weiter, daß durch *φύσει* jener Fortschritt geradezu ausgeschlossen erscheint. Denn *φύσει* heißt nun einmal wenigstens in einem Zusammenhange wie hier nicht: „indem wir unserer Natur folgten und dadurch daß wir dies taten", sondern es heißt einfach entweder: „durch Natur", oder was sich vielleicht mehr empfiehlt: „Natur nach", d. i. was unser natürliches angeborenes Wesen anlangt.[1]) Die Aussage ist also nicht der vorangehenden als Folge unter-, sondern sie ist ihr nebengeordnet, bzw. wenn man den Gedanken eines folgernden Anschlusses nicht ganz preisgeben möchte, so folgert sie nicht aus dem *ἀνεστράφημεν*, sondern aus dem *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τ. θελ. τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν* („und waren so Kinder von Natur von Zorn"). Doch ist letzteres nicht einmal notwendig. Vielmehr mag der Ap, wie Hfm. bemerkt, die Sache wirklich einfach so gedacht haben, daß er neben die Gleiche des Verhaltens mit den *λοιποί* die Gleiche des beiderseitigen Verhältnisses zu Gott stellen wollte, wobei immerhin die gewöhnlich übersehene sachliche Korrespondenz zwischen dem stark hervortretenden Begriff der *σάρξ* im ersten Glied und dem *φύσει* und *ὀργή* im zweiten Glied nicht zufällig sein wird: „unter denen auch wir insgesamt wandelten entsprechend unserer *σάρξ* und waren Kinder Natur nach (entsprechend Natur) von Zorn wie auch die Übrigen". Damit soll nicht gesagt sein, daß sich dem Ap nicht eine göttliche *θέσις* dem *φύσει* gegenübergestellt habe. Natürlich nicht so, wie man unter Beziehung der *ἡμεῖς* speziell auf die Judenchristen gemeint hat, daß an die Zugehörigkeit zum Heilsvolk zu denken wäre: „und waren Kinder von Natur von Zorn, wenn auch als Israeliten demselben bereits entnommen" (so z. B. Ritschl, Rechtf. u. Vers.[3] II, 147 f.); aber auch nicht so, daß der gegenwärtige Stand der Christen als Gegensatz ins Auge gefaßt wäre, was wenigstens ungenau ausgedrückt ist; sondern der gedachte Gegensatz ist das, was die

---

[1]) Daß *φύσει* nie so umschrieben werden könne, wie zuerst angegeben, läßt sich allerdings nicht sagen; vgl. Rm 2, 14. Aber dort handelt es sich um ein Tun, hier dagegen steht es wie Gl 2, 15: *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι*; vgl. 4, 8; dazu Rm 11, 21) von einem Zustand, einem Sein. Da kann nur gemeint sein, daß die *φύσις* uns zu dem macht, was wir sind (vgl. Harl. z. St.). Andere Übersetzungen wie das plene der Pesch. u. a. bedürfen keiner Widerlegung.

Leser als Christen zu sein bestimmt waren: „und waren Kinder Natur nach von Zorn“ im Unterschied von dem, was Gottes Gnade uns zugedacht hatte (vgl. 1, 3ff.).[1] — Über den Grund dieses traurigen Zustandes gibt der Ap hier nicht Auskunft, und insofern haben die Recht, welche bestreiten, daß sich aus unserer Stelle die Lehre von der Erbsünde und Erbschuld direkt begründen lasse. Pl begnügt sich mit der Konstatierung der Tatsache, die allerdings wohl geeignet war, die dunkle Folie für die Machttat der *ζωοποίησις* zu verstärken: „daß wir nämlich nicht nur nach dem Fleische wandelten, sondern auch von Haus aus der Zornesreaktion Gottes verfallen waren“. Ob aber der Ap, der durch Einen Menschen Sünde und Tod in die Welt gekommen sein läßt (Rm 5, 12), einen anderen Weg als den der Vererbung offen gelassen habe, darauf dürfte die Antwort angesichts unserer Stelle mit ihrem Hinweis auf *σάρξ* und *φύσις* kaum zweifelhaft sein.[2]

Mit v. 4 setzt nun die Wiederaufnahme des Satzes ein. Der schon von Orig. gemachte Versuch durch Streichung des *δέ* die Verse 1—7 zu einem glatten Satz zu gestalten, ist reine Willkür.[3] Das allerdings fehlende Objekt zu *συνεζωοποίησεν* ergänzt sich von selbst. Durch die Verwendung von *δέ* statt *οὖν* aber zur Einführung der Wiederaufnahme tritt das Subjekt zugleich in

---

[1]) Die Zwischenstellung von *φύσει* dürfte nach dem Allem mit dem Sinne der Formel eigentlich nichts zu tun haben. Sie war notwendig, um nicht den Hauptton von *τέκνα ὀργῆς* abzulenken, was geschehen wäre, wenn *φύσει* vorangestellt ward. Die LA *ἤμεθα* statt *ἦμεν* (B ℵ) empfiehlt sich durch größere Seltenheit der Form.

[2]) Unter den neueren Kommentaren hat besonders ausführlich Mey. sich gegen die Erklärung von angeborener Zornverfallenheit ausgesprochen. Seine Argumentation (mit fünf und mehr Gründen) ist aber so unzulänglich, daß auch der Neubearbeiter des Bandes, Hpt., sie ignorieren zu dürfen glaubte. Auch die von Mey. neben Rm 2, 14 (vgl. oben) zusammengestellten Parallelen für das *φύσει* aus der Profangräzität treffen schon darum nicht zur Sache, weil sie meist auf sittliche Qualitäten sich beziehen. Am ersten läßt noch Arist. Pol. 1, 1. 9 sich heranziehen: *ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*, wo aber doch niemand vernünftigerweise umschreiben kann: *τῇ φύσει χρησάμενος*. Richtig ist nur Mey.'s Bemerkung, daß *φύσει* nicht bloß zu *τέκνα*, sondern zum ganzen Begriff *τέκνα ὀργῆς* gehöre. Dies letztere hat Hpt. verkannt, indem er *φύσει* nur zu *ὀργῆς* zieht, so daß zu übersetzen wäre: „Kinder — von Natur des Zornes“, eine Übersetzung, die mit ihrer Ergänzung: „*θέσει χάριτος*“ wieder zurückdrängt zu der Vorstellung, daß Pl sagen wolle: wir waren dies *φύσει*, während wir *θέσει* etwas anderes waren; wogegen der von Hpt. richtig gefaßte Gegensatz ist: „Natur nach Zorneskinder, die ihre *σωτηρία* nur durch die *θέσις* der Gnade finden konnten.“

[3]) Orig., Cat. S. 135 und ihm fast wörtlich folgend Hieron. stellen zur Wahl, ob man das *δέ* als Zusatz der Abschreiber oder als Idiotismus Pl beurteilen wolle, und übersetzen: „auch euch (v. 1) hat Gott (v. 4) mitlebendig gemacht“. Durch Einfügung eines *ἡμᾶς* über der Linie nach *συνεζωοπ.* (v. 5) in F, eines „nos“ im Text in einigen lat. Zeugen soll wenigstens der v. 4 anhebende Satz vervollständigt werden. g hat dies nicht für nötig gehalten, dafür aber ein misertus est nostri vor *καὶ ὄντας* eingefügt.

Gegensatz zu dem zuletzt gesagten: „Gott hingegen“. Um so enger wird man das *πλούσιος ὢν κτλ.* mit dem Subjekt zusammenfassen müssen: „reich wie er ist an *ἔλεος*“. Über diesen Begriff vgl. S. 62 Anm. 2. Es steht hier sehr passend, wo es sich um eine Machttat Gottes handelt, die dem beschriebenen Elend ein Ende machen sollte. Dabei ist die Aussage allgemein zu belassen: nicht Gottes Erbarmen mit uns, sondern mit Allem, was des Erbarmens etwa bedarf, wird betont. Die spezielle Beziehung auf die Menschen, bzw. auf die Christen tritt erst in den nächsten Worten heraus. Diese sind jedoch nicht derart mit dem Partizipium zu verbinden, daß sie den Reichtum des Erbarmens Gottes gewissermaßen motivieren, wodurch eine schwülstige Aussage gewonnen wird. Vielmehr tritt neben die allgemeine Charakterisierung des Wesens Gottes die speziellere Motivierung seines Tuns: „Gott aber, reich seiend an Erbarmen, hat um der vielen Liebe willen, damit er uns liebte, uns mit lebendig gemacht“.[1]) Doch auch so scheint noch eine unnötige Häufung zu bleiben und zugleich erwächst aus dem hinzutretenden *καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τ. ἁμαρτίαις* (vgl. S. 108 Anm. 1) wenigstens solange man in der üblichen Weise vor *καί* ein Komma setzt, eine weitere Schwierigkeit. Entweder nämlich muß man dann das *καί* zur Einführung eines dem *διὰ τ. ἀγάπην* parallel stehenden weiteren Moments dienend denken, wobei das Partizipium gleichfalls begründend oder aber konzessiv gedacht sein würde („und weil“ oder: „und obwohl wir Tote waren“), oder man muß das *καί* steigernd denken, wobei das Partizipium temporal zu verstehen wäre („sogar während“). Letzteres wäre nur möglich, indem man den Nachdruck auf *ταῖς ἁμαρτίαις* legt, da ein Lebendigmachen ohne Totsein ja gar nicht denkbar wäre, die Steigerung also nur darin liegen könnte, daß Gott die Betreffenden sogar, da sie sittlich Tote waren, lebendig gemacht habe. Dies liegt nun hier ganz fern.[2]) Aber auch die erstere Fassung empfiehlt sich darum nicht, weil der ganze Partizipialsatz formell wenig glücklich neben *διὰ τὴν ἀγάπην* sich stellen würde und obendrein durchaus überflüssig wäre, nachdem die Ausführung ja gerade mit dieser Aussage begonnen hatte. — Man wird daher den Partizipialsatz in

---

[1]) Man hat allerdings versucht, die *ἀγάπη* als das Allgemeinere, *ἔλεος* als das Speziellere hinzustellen, worauf *χάρις* dann als das Speziellste folgen soll. Doch ist diese Abstufung hier kaum im Sinne Pli, denn er hat gerade *ἔλεος* ohne Beziehung auf uns geschrieben.

[2]) Man muß, wenn man so auslegt, übersehen, daß die Aussage ja Wiederaufnahme von v. 1 ist. Da dort die vermeintliche Steigerung fehlt, so ist es unzulässig, sie hier anzunehmen. Hinzukommt, daß bei dieser Auslegung nicht die Gleiche, sondern die Verschiedenheit des Widerfahrnisses Christi und der Christen hervorträte, was entschieden gegen den Kontext ist, der vielmehr, zumal bei der angenommenen Satzteilung (hier wie v. 1), die Betonung des *νεκροὺς εἶναι* erheischen würde.

den voranstehenden Relativsatz aufzunehmen haben (vgl. auch Sod. unter Verweisung auf Rm 5, 8), wobei das *καί* zwar nicht steigernd, aber im Sinne von „auch“ zu fassen ist. Damit ist auch jede formelle und materielle Überladung ausgeschlossen: „Gott aber, reich an Erbarmen wie er ist, hat (uns) um seiner vielen Liebe willen, mit der uns liebte auch als wir in jenem v. 1 geschilderten Todeszustand lagen, mit lebendig gemacht mit dem Christus“. Daß auf diese Weise die bei jeder Auslegung bleibende scheinbare Antinomie zwischen dem *τέκνα φύσει ὀργῆς* und der gleichwohl vorhandenen Liebe schärfer heraustritt, ist kein Gegengrund. Das göttliche *ἔλεος* ist es, das die Brücke schlägt zwischen der *ὀργή* und der *ἀγάπη*, die nicht zufällig hier den Beisatz *πολλή* erhalten hat. [1])

Συνεζωοποίησεν aber heißt es *τῷ Χριστῷ*. Der bloße Dativ kann nicht zweifelhaft sein.[2]) Dann handelt es sich aber notwendig auch um eine etwas andere Vorstellung als im folgenden, wo *ἐν* steht und außerdem statt des bloßen *Χριστῷ* ein *Χῷ Ἰησοῦ*, d. h. es kann das *καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν* weder die einfache Weiterführung des *συνεζωοποίησεν* sein, noch eine Auseinanderlegung, zu der auch der Anschluß mit *καί* sich übel schicken würde, sondern, während das erste Glied eine erfahrene Beteiligung an der Belebung Christi aussagt, sprechen die beiden anderen Verben von Solchem, was dadurch, daß es Christo Jesu widerfuhr, den Gläubigen in ihm mit zugehört.[3]) In allen drei Fällen handelt es

---

[1]) Daß so das Objekt beim Hauptverbum fehlt, kommt überhaupt nicht in Betracht. Denn es fehlt auch bei jeder anderen Verbindung. Die Wiederholung anderseits des *ἡμᾶς* nach *ὄντας* ist durchaus natürlich, insofern dadurch der Partizipialsatz wirklich den Charakter eines S a t z e s bekommt: „auch seiende uns tote“ = auch während wir dies waren.

[2]) B trifft allerdings diesmal zusammen mit einer Reihe besonders abendländischer Zeugen, wenn er hier, wie vor *τοῖς παραπτ.* nahezu allein, ein *ἐν* einfügt. Die Angleichung an das Folgende: *ἐν Χῷ Ιοῦ* ist aber doch zu offenkundig.

[3]) Bei der ersten Aussage kann allerdings noch gefragt werden, ob der Ap meine, daß d a m a l s als Chr. lebendig gemacht ward, den Christen eine Beteiligung an seinem Leben beschafft worden sei, wobei vorauszusetzen wäre, daß er die Leser gleich sich als Zeitgenossen der Auferstehung Christi vorstelle; oder ob er sagen wolle, daß die Leser — bei ihrer Aufnahme in die C h r i s t e n h e i t — an Christi Leben beteiligt, zu mit Christo Lebenden gemacht worden seien. Letzteres dürfte das allein einfache sein. — Bei der zweiten und dritten Aussage hat man sich dagegen zu hüten, daß man nicht eine eigentliche Prolepsis annehme, als ob der Ap sagen wolle, sie seien bereits in Christo Jesu mit auferweckt und in die himmlischen Regionen mit eingesetzt worden. Letzteres würde nämlich zwar der vulgären modernen Vorstellung vom „in den Himmel kommen“ als letztem Ziel entsprechen, aber nicht der paulinischen Anschauung, wonach der Auferweckung zwar ein verklärtes, aber nicht eigentlich *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* sich abspielendes Leben folgt (vgl. 1 Th 4, 17 und Whlbg. z. d. St.). Was Pl sagen will, ist vielmehr dies, daß die Gläubigen, obwohl sie noch der Diesseitigkeit und dem *αἰὼν οὗτος* angehören, doch i n C h r i s t o J e s u sich

sich also um eine andersartige Erfahrung als die Christus gemacht hat, um ein „geistliches“ Erlebnis, das aber analog ist dem, was die *ἐνέργεια* Gottes an Christo hat geschehen lassen. — Ist aber nach dem Gesagten die erste Aussage jedenfalls die allgemeinere, so kann nicht auffallen, daß der Ap alsbald, nachdem er sie ausgesprochen, parenthetisch die Worte zwischeneinwirft: *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι!* Dieselben drängen sich naturgemäß hier hervor, wo die grundlegliche, in ihrer Größe gegenüber dem *νεκροὺς εἶναι τ. ἁμαρτίαις* sich dem Ap vor Augen drängende Tatsache ausgesprochen war.[1]) Dabei dürfte es jedoch eine Art Augentäuschung sein, wenn man durch v. 8 sich allgemein hat verleiten lassen, alles Gewicht auf den Dativ zu legen, während es sich nach dem Kontext doch zunächst um eine erfahrene Machtwirkung handelt. Vielleicht gehört sogar der Hauptton dem an den Schluß gestellten *σεσωσμένοι*, wennschon das *χάριτι* darum nicht tonlos gedacht sein muß. „Durch Huld seid ihr Errettete“.[2]) Man beachte auch das Perfektum statt des nach der üblichen Fassung zu erwartenden Aoristes.

An die Hauptaussage schließt nun aber noch ein mit *ἵνα* eingeführter Satz (v. 7) an, und es ist zu fragen, in welcher Meinung derselbe beigefügt ist. Jedenfalls kann er nicht den Nachdruck von den Hauptverben weg auf sich ziehen sollen. Denn in jenen liegt die Parallele zu dem Christo widerfahrenen Machtwirken. Er darf also nicht als eigentliche Zielangabe gefaßt werden, so daß der Gedanke herauskäme: „auch euch (uns) hat er seinen Gnadenreichtum erzeigen wollen und zu dem Zwecke die Verlebendigung eintreten lassen“. Vielmehr kann er nur entweder das Motiv des *ζωοποιεῖν* etc. nachbringen sollen („auch euch hat er, weil er dereinst — erweisen wollte, die *ζωοποίησις* widerfahren lassen“), oder aber er ist sozusagen anhangsweise beigefügt, um das letzte durch die Parallele nicht geforderte, aber tatsächlich geltende Moment nicht unerwähnt zu lassen („auf daß er dermaleinst aufzeigen könne und möge“). Beides wird nicht gar so weit voneinanderliegen. Was nun aber den Inhalt des *ἵνα*-Satzes an-

---

schon wissen dürfen als Auferstandene d. h. dem Grab der Diesseitigkeit, als im Himmel heimisch gemachte d. h. der irdischen Nichtigkeit entnommene; vgl. Phl 3, 20 und besonders Kl 2, 12; 3, 1 u. 3.

[1]) Die LA *οὗ (τῇ) χάριτι* ist allerdings im Abendland weit verbreitet gewesen, aber sie ist doch deutlich als Korrektur erkennbar.

[2]) Die Voranstellung des *χάριτι* entscheidet keineswegs hiergegen, da bekanntlich der Ton ebensogut auf dem letzten wie auf dem ersten Wort liegen kann. Wohl aber würde die Voranstellung des *σεσωσμένοι* das nicht ausgedrückt haben, was gemeint ist, indem dadurch dieser Begriff sozusagen gewaltsam hereingeworfen erschiene und das *χάριτι* nachhinken würde, während es bei der gewählten Stellung einen Nebenton erhält. Zu der Korrespondenz von *ζωοποιηθῆναι* und *σώζεσθαι* vgl. Stellen wie Rm 1, 16 u. 17.

langt, so läßt der Ausdruck *ἐν τοῖς αἰῶσιν τ. ἐπερχομένοις* keinen Zweifel, daß die *ἔνδειξις* nicht mehr der irdischen Zukunft, sondern der Vollendungszeit angehörig gedacht ist. Dagegen ist es nicht leicht zu entscheiden, in welchem Sinne der Ap das *ἐνδείκνυσθαι* geschrieben habe. Schon die patristische Exegese neigte dazu, die Aufweisung eines Tatbestandes darunter zu verstehen (ähnlich 3, 10: *ἵνα γνωρισθῇ*); dabei soll das *ἐν χρηστότητι* als die gegenwärtige Gnadenerweisung gedacht sein, an der der Reichtum der göttlichen Gnade dereinst werde erkannt werden.[1]) Aber man übersieht, daß diese Auffassung mindestens den Artikel vor *χρηστότητι* fordert. Es ist unlogisch zu sagen, „daß Gott uns in Christo Freundlichkeit erwiesen habe, werde in allen Äonen das Mittel sein, um den Umfang seiner Gnade zu erkennen" (Hpt.). Vielmehr könnte man den „Umfang" der Gnade (*τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τ. χάριτος* d. i. ihre nicht zu determinierende Größe) höchstens an der „determinierten" *χρηστότης* inne werden. Ja man sollte erwarten, daß das Prädikat der Überschwänglichkeit dem Begriff der *χρηστότης* beigesellt wäre (*ἵνα ἐνδείξηται ἐν τ. αἰῶσιν τ. ἐπερχομένοις τὸ πλοῦτος τ. χάριτος αὐτοῦ ἐν τῇ ὑπερβαλλούσῃ χρηστότητι τῇ εἰς ἡμᾶς*), bzw. auch, daß vielmehr die Begriffe *χάρις* und *χρηστότης* ausgewechselt wären: „um dermaleinst den Reichtum seiner Freundlichkeit aufzuweisen an der in Christo Jesu uns erwiesenen überschwänglichen Huld". Glaubt man darum *ἐν χρηστότητι* wirklich als Näherbestimmung zum Verbum nehmen zu müssen, so müßte man das letztere zweifellos im Sinne der Taterweisung (im Unterschied von Aufweisung eines Tatbestandes) verstehen. Doch erheben sich da alsbald neue Bedenken. Einmal wäre es ein wenigstens überraschender Ausdruck, wenn der Ap für die Zeit der Vollendung von Erzeigung der Huld Gottes in Gestalt von *χρηστότης* geredet haben sollte, bzw. von *χρηστότης ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χρ. Ἰου.* Und vor allem würde der Anschluß des Folgenden Schwierigkeiten machen. Wenn es nämlich weiter heißt: *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι,* so läßt sich der Artikel im Vergleich mit v. 5 nur begreifen aus der Rückbeziehung auf v. 7. Heißt es aber dort, daß Gott dereinst „erzeigen" wolle den Reichtum seiner Huld, so würde die *χάρις* dabei als künftige gedacht sein (die dann vorhandene Huld), in der Begründung aber, wenigstens nach der allgemein angenommenen Auffassung, als der Vergangenheit angehörig zu stehen kommen; bzw. man sähe dabei überhaupt schwer ein, wie jene Aussage, daß Gott dereinst uns seine *χάρις* erzeigen wolle, damit begründet werden könne, daß

---

[1]) Ephr.: ut commendaret saeculis venturis in ipsa resurrectione abundantes divitias gratiae suae, quae fuit per Christum in saeculo hoc nostro; vgl. auch Chrys.

er durch die χάρις uns errettet habe. Nun wäre es allerdings möglich, dieser Schwierigkeit dadurch zu begegnen, daß man das τῇ γὰρ χάριτι v. 8 als telischen Dativ faßte: „denn für die Huld wurdet ihr errettet“; eine Auslegung, die sich durch v. 5 um so weniger verböte, als dort eben das χάριτι artikellos steht, so daß eine eigentliche Wiederaufnahme von v. 5 in keiner Weise vorliegt.[1]) Doch lenkt schon v. 8—10 und, wie sich zeigen wird, auch v. 11 das Auge wieder auf die das Heil begründende χάρις und bezeugt damit die Richtigkeit der allgemein üblichen Fassung des Dativs, damit aber auch die Richtigkeit der Fassung des ἐνδείκνυσθαι im Sinne eines Aufweisens von Vorhandenem. Nur wird man angesichts des oben Bemerkten es nunmehr aufgeben müssen, das ἐν χρηστότητι κτλ. als Näherbestimmung zum Verbum zu ziehen, sondern wird es in das Objekt hineinzunehmen haben, und zwar wohl einschließlich nicht nur des ἐφ᾽ ἡμᾶς, sondern auch des ἐν Χρῷ Ἰοῦ: „um (als vorhanden gewesen) aufzuweisen dermaleinst den überschwänglichen Reichtum seiner Gnade in Freundlichkeit gegen uns in Christo Jesu“. Eine Wiederholung des Artikels vor ἐν χρηστ. oder wieder vor ἐφ᾽ ἡμᾶς und vor ἐν Χρῷ Ἰοῦ war dabei nicht nur nicht nötig, sondern würde eher stören, indem dadurch die Vorstellung einer anderen χάρις oder χρηστότης erweckt werden würde (vgl. Blaß § 47, 8), während tatsächlich und dem zum Abschluß eilenden Charakter des Gedankens entsprechend, sich eine Näherbestimmung aus der anderen gewissermaßen herauszeugt. Den Ton des Zwecksatzes hat übrigens offenbar das ὑπερβάλλον πλοῦτος. Denn nicht darauf kam es in diesem Zusammenhang an, daß schließlich die χάρις ins Licht gestellt werde, sondern, wie schon eben erinnert ward, ist es die göttliche Machterweisung, die der Ap seit 1, 17 ff. im Auge hat. Und das will auch für die folgenden Sätze im Auge behalten sein.

Man hat gemeint, daß, indem der Ap das Moment der Gnade in der Begründung hervorhebe, er damit bekunde, daß er von seinem eigentlichen Tenor abgekommen sei. „Der Gedanke an die göttliche Allmacht, so sagt Hpt., der die vorliegende Schwierigkeit besonders ernsthaft gewürdigt hat, werde abgelöst von dem an die erbarmungsvolle Liebe und die ursprünglich beabsichtigte Ausführung werde umgebogen in eine nachdrückliche Mahnung sich zum Bewußtsein zu bringen, daß das gewonnene Heil auf nichts als göttlicher Gnade beruhe.“ Aber das heißt den Autor sich hoffnungslos verlaufen lassen, ganz abgesehen davon, daß, wie sich

[1]) Dort würde es heißen: „auf Gnade hin“ = „aus Gnaden“; hier: „auf die Gnade hin“ = auf die Gnade los“. Zu dem Dativ vgl. Rm 8, 24 und Gl 5, 1. Wendungen, die von der hier vorliegenden sich nur dadurch unterscheiden würden, daß dort das bei der Handlung beabsichtigte als subjektiver Besitz, hier als Erfahrung göttlicher Wirkung vorgestellt wäre.

zeigen wird, in dem weiteren Gang der „Mahnung“ der Begriff der *χάρις* überhaupt nicht wieder hervortritt. Die Schwierigkeit löst sich, wenn man die oben geforderte Verteilung des Tones in dem *ἵνα*-Satz beachtet. Damit nämlich rückt der Begriff der *χάρις* von selbst aus der Stellung eines den Gedankenfortschritt „umbiegenden“ Moments und wird zu einem dem bisherigen Gedanken zwar nicht fremdartigen, aber doch nebenhereingekommenen und darum noch einer Rechtfertigung bedürftigen Element, und es dienen v. 8 ff. eben dieser Rechtfertigung, so zwar daß man v. 8 sinngemäß umschreiben kann: „denn seine *χάρις* ist es, der ihr die Machttat euerer Errettung durch Glauben verdankt, und zwar nicht dergestalt, daß ihr oder daß Werke der Anlaß wären.“ M. a. W. es gewinnen v. 8 ff. den Wert einer parenthetischen Begründung des v. 7 gebrauchten Ausdrucks, der dem Ap dort in unwillkürlichem Anschluß an die Tatsache, daß die Machttat Gottes eine Gnadentat gewesen ist, in die Feder floß. Wieweit diese Rechtfertigung reiche, bzw. ob eine Wiederaufnahme des Hauptgedankens erfolge, wird sich erst bei der Auslegung von v. 11 ergeben.[1])

Im Einzelnen sind die Worte v. 8 leicht. Daß der Zusatz *διὰ πίστεως* ohne besonderen Nachdruck steht, zeigt der Zusammenhang, in welchem dies Moment in keiner Weise nachklingt. Es ist unwillkürlich eingefügt — höchstens daß man eine leise Korrespondenz mit dem *ἐν Χῷ Ἰοῦ* v. 7 annehmen kann — und nennt die bekannte subjektive Vermittlung des Heils. Um so weniger wird man geneigt sein, mit Bengel u. a. das *καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν* speziell hierauf zu beziehen statt, wie allein natürlich, auf die Hauptaussage, bei der es nur so lange stört, solange man den Begriff der *χάρις* entgegen den oben (S. 62 f. Anm. 2) gegebenen Nachweisen

---

[1]) Man würde die im Grunde durchaus einfache Sachlage nicht, wie es geschehen, verkannt haben, wenn man sich nicht immer wieder zunächst betreffs des Zwischenrufs v. 5 durch v. 8 zu der ausschließlichen Betonung des *χάριτι* dort hätte verführen lassen, und daraufhin sich fast genötigt gesehen hätte, in v. 8 eine eigentliche „Wiederaufnahme“ jenes Zwischenrufs zu finden. Dies ist aber angesichts des Artikels in v. 8 unmöglich. Denn so richtig es ist, daß dieser Artikel auf v. 7 zurückblickt, so gewiß war er doch nicht notwendig und wäre durchaus störend, wenn es sich wirklich um „Wiederaufnahme“ von v. 5 handelte in dem Sinne, daß der dortige Zwischenruf nun weiter ausgeführt werden sollte. Man vgl. nicht nur Luthers Verdeutschung, sondern auch Weizsäckers Übersetzung, die beide unwillkürlich auch im zweiten Fall den Artikel unterschlagen haben. Gerade der Artikel zeigt, daß Pl hier anders betont: „Auch euch, „da ihr tot waret, — Gott, sage ich, machte uns mitlebendig in Christo — „durch Huld seid ihr Errettete — und erweckte uns mit und setzte uns „mit ein im Himmel in Christo Jesu, um dermaleinst aufzuweisen den „überschwänglichen Reichtum seiner Huld in Gütigkeit gegen uns „in Christo Jesu! — ‚Seiner Huld‘ sage ich; denn dieser verdankt ihr's, daß „ihr errettet seid durch Glauben.“

als Ausdruck speziell schon der **vergebenden** Huld faßt, während es in Wahrheit auch für Pl stets die göttliche Huldgesinnung im allgemeinen ist, von der hier ausdrücklich verneint wird, daß sie durch menschliche Leistungen sollizitiert sei: „denn durch die Huld seid ihr errettet worden und zwar durch von eurer Leistung unabhängige Huld!“ In der Konstruktion wird man der geläufigen Interpunktion folgen dürfen und nicht mit Hfm. das *οὐκ ἐξ ὑμῶν* zur Parenthese machen: „und dies — nicht aus Anlaß eurer — ist das Geschenk Gottes“. Der Artikel vor *δῶρον* erklärt sich vielmehr daraus, daß zwei Gedanken zusammenfließen: „ein Geschenk ist es und von Gott stammt dasselbe“ (statt: „das Geschenk Gottes ist's“). Dem *οὐκ ἐξ ὑμῶν* aber tritt erläuternd zur Seite v. 9: *οὐκ ἐξ ἔργων* („und dies nicht aus Anlaß eurer, nicht aus Anlaß von Werken“), und verstärkend fügt sich der weitere Satz an: „damit nicht etwa einer sich rühme“, wie es da eintreten würde, wo der Mensch in sich und seinen Leistungen den Anlaß sehen könnte, daß ihm göttliche Huld die Errettung durch Glauben erschloß.

Mit dem eine Bestätigung einführenden *γάρ* schließt v. 10 an: „denn von ihm ja sind wir *ποίημα*“. Natürlich geht schon dies auf die Neuschöpfung, die den *ἡμεῖς*, d. i. den Christen, die unwillkürlich wieder als Subjekt eintreten, widerfahren ist. Nur braucht man darum das Partizipium *κτισθέντες κτλ.* nicht nach Art einer Modalbestimmung zu fassen (Hfm.). Vielmehr empfiehlt das bedeutungsvoll hinzutretende *ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς* es als zweite, in Form der Apposition gekleidete Aussage zu verstehen. Es korrespondiert so innerlicherweise dem *οὐκ ἐξ ἔργων*, und ist eben hierdurch veranlaßt. Ja, man darf vielleicht angesichts des bestens bezeugten nicht elidierten *ἐπί* geradezu den Ton auf diese Präposition legen: „denn von ihm sind wir *ποίημα*, geschaffene in Chr. J. **zu** guten Werken“; darum nicht von uns her, nicht von Werken her das *σεσωσμένους εἶναι*.[1]) Das *ἐν Χῷ Ἰοῦ* deutet dabei den Modus der Neuschöpfung als Hineinversetzung in die Sphäre Jesu Christi an, wie sie bei dem Christen statthatte. Doch liegt der Ton auf dem **Telos** dieses Widerfahrnisses. Und dem entspricht auch der Relativsatz. Dem Wortlaut nach könnte man denselben so verstehen, daß das *οἷς* Dat. commodi wäre: „für die er (uns) bereitete“. Das Fehlen des Objekts wäre kaum auffalliger

[1]) Das Unterlassen der Elision bei *ἐπί* findet sich allerdings auch einigemal, ohne daß ein Ton auf der Präposition läge; vgl. 1 Kr 6, 6 und 1 Th 4, 7, beidemal vor *α* privativ. Im übrigen aber zeugen die Hss. ganz überwiegend für Elision und zwar nicht nur vor Pron. und in gangbaren Formeln (vgl. Blaß § 5, 1). Man wird also wenigstens mit der **Möglichkeit** rechnen dürfen, die oben angenommen ward. Der Effekt ist natürlich nicht wesentlich anders, als wenn man das *κτισθέντες* betont denkt. Jedenfalls tritt das Satzglied dem *οὐκ ἐξ ἔργων* gegenüber.

als v. 5 f. Aber es würde in diesem Kontext, wo alles auf die göttliche Wirkung ankommt, und nach dem κτισθέντες schwächlich erscheinen. Auch bliebe die Hervorhebung des Subjektes ὁ θεός unerklärlich. Das οἷς ist attrahiert aus ἅ: „zu guten Werken, die im voraus bereitete Gott, damit in ihnen wir wandeln". Die Frage ist nur wie Pl sich das προετοιμάζειν vorgestellt habe? Da der Begriff des ἔργον es für ihn so gut wie für unser Vorstellen ausschloß, an ein Fertigstellen des Werkes als Werk zu denken, wie man etwa ein Kleid fertigstellt, daß es Einer anziehe, so kann nur gemeint sein, daß Gott alles vorbereitet und geordnet habe dergestalt, daß die zu guten Werken geschaffenen nun nichts weiter zu tun haben, als die Aufgaben in die Hand zu nehmen und auszuführen. Indem der Christ sich hineingestellt sieht in das neue Leben in Christo, sieht er sich auch hineingestellt in lauter neue seiner wartende ἔργα. Er braucht sie nicht zu suchen, sondern sie beanspruchen ihn. Will man dies eine rationalisierende Umdeutung nennen, so ist man schuldig, eine bessere Deutung dafür zu geben. Auch eine rabbinische Phantasie, auf die man etwa rekurriert, wird schwerlich Werke präexistierend denken können, ehe sie durch Getanwerden existent werden. Sachlich kommt's ja auf das Gleiche hinaus. Jedenfalls liegt, wie bemerkt, Nachdruck auf ὁ θεός. Gott hat sie bereit gestellt, daß wir darin wandeln; so sehr geht auch jetzt noch alles auf seine Veranstaltung zurück. Inwiefern der ganze Gedankenkomplex etwas Unpaulinisches an sich trage, wird man schwer dartun können.[1])

Eine abermalige Schwierigkeit bereitet der Anschluß von v. 11 f., wenigstens solange der auch von den „kritischen Ausgaben" allgemein rezipierte Text gilt, wonach es heißt: διὸ μνημονεύετε ὅτι κτλ. Man versteht hier gemeinhin das διό im Sinne eines eigentlich begründenden, bzw. konsekutiven „deshalb" („darum, weil es so steht") und man streitet nur darüber, ob Pl dabei auf v. 1—7 oder auf v. 4—10 bzw. v. 1—10 oder auf v. 8—10 zurücksehe und ob er v. 11 u. 12 oder auch v. 13 einführen wolle. Aber in jedem dieser Fälle bringt man den Ap mit der Logik in Konflikt. Mag man ihn nämlich sagen lassen: „darum, weil ihr, einst tot, nun lebendig geworden" oder: „darum, weil wir so große Wohltaten erfahren haben", oder: „darum, weil wir durch die Gnade gerettet worden sind", immer bleibt es unlogisch, daß damit die Auf-

---

[1]) Daß der Plural ἔργα ἀγαθά außer hier bei Pl nur in Past. sich findet, ist richtig. Solange aber πᾶν ἔργον ἀγαθόν 2 Th 2, 17 und 2 Kr 9, 8: jedes gute Werk heißt, fragt man vergeblich, warum jener Plural auffällig sein soll. Noch ganz im Stil der alten Tendenzkritik aber steht die Rede, daß durch die Erwähnung dieser ἔργα ἀγ. an dieser Stelle die bekannte katholische Synthese von Glaube und Werk hergestellt werde (Hltzm., Krit. 212) (Bibl. Theol. II, S. 233).

forderung begründet werden soll, an den früheren Zustand im Heidentum oder an den im Unterschied davon neugewordenen Zustand zu gedenken. Man verhüllt sich dies teils dadurch, daß man stillschweigend oder ausdrücklich dem *μνημονεύετε* eine Ermunterung zum Danken entnimmt, teils dadurch, daß man sich stellt, als ob der Ap damit eine völlig neue Aussage einführen könne, wie wenn er geschrieben hätte *διὸ γινώσκετε* („darum wisset!“), bzw. als ob er bereits hier mit dem *ἄρα οὖν*, das v. 19 steht, eingesetzt hätte. Beides ist gleichermaßen unmöglich, und beides läßt obendrein den weiteren Fortschritt der Rede mit seiner 3, 1 bzw. 3, 14 stattfindenden Wiederaufnahme des seit 1, 16 herrschenden Gedankens der Fürbitte (vgl. zu 3, 1 u. 14 unaufgeklärt. [1])

Eine Lösung wäre nun allerdings rasch gewonnen, wenn es als zulässig gelten dürfte, dem *διό*, oder wie man wohl besser hier schreiben würde: *δι' ὅ*, [2]) im Unterschied von der üblichen „konsekutiven“ Fassung, einen weiteren Sinn beizulegen entsprechend dem von Mullach (Gramm. der griech. Vulgärsprache S. 379, leider ohne Angabe des Fundorts seiner Beispiele) für die Präposition *διά* sq. acc. konstatierten Gebrauch im Sinne von „von, über“ (als Gegenstand der Rede): *ὡμίλησαν διὰ τὸν πόλεμον*, sie redeten über den Krieg; *τί σᾶς φαίνεται δι' αὐτό*; was scheint Ihnen davon? Auch die deutsche Vulgärsprache könnte hier sagen: „sie redeten wegen des Kriegs; was scheint Ihnen wegen dieser Sache?“ und vor allem wendet sie häufig ein „deshalb, weshalb“ in entsprechendem Sinne an. Für Pl könnte man auf Stellen wie 4, 8 unseres Briefs mit seinem präsentischen *γει*, etwa auch auf 5, 14 nach der üblichen

[1]) Auch Hpt., der sich auch hier besonders um die Sache bemüht hat, kommt über die oben an zweiter Stelle charakterisierte Weise nicht hinaus, wie schon sein Bestreben zeigt, dem *μνημονεύειν* nach Möglichkeit die Rückbeziehung (das Moment des sich Erinnerns) zu nehmen. Seine Paraphrase („die Folge, welche die Leser sich zu Gemüte führen sollen, ist, daß diese — v. 1—10 dargestellte — Beteiligung am Heil sie den Christen aus dem Judentum gleichwertig an die Seite gesetzt“ etc.) wäre nur berechtigt, wenn es hieße: *διό* oder besser *ἄρα οὖν μνημονεύετε ὑμεῖς, τὰ ἔθνη, ὅτι οὐκέτι ἐστὲ μακράν, ἀλλ' ἐγενήθητε ἐγγύς*; bzw. wenn der Ap zum wenigsten durch ein *μέν* in v. 11 die Tendenz auf den vermeintlichen Hauptgedanken v. 13 verriete. Ähnlich bei Sod., der paraphrasiert: „Darum (zieht den Schluß aus dem Bisherigen etc.)“, als ob es hieße: *ἄρα οὖν ὑμεῖς οὐκέτι ἐστέ κτλ.* — Demgegenüber besonders typisch für die ersterwähnte Auskunft Mey., der ganz fröhlich das „Gedenken“ zu „dankbarer Würdigung“ werden läßt, wobei obendrein der Gegenstand dieser dankbaren Würdigung zunächst nur in v. 11 f. (beachte das Fehlen eines *μέν*) bestünde. Aber auch Hfm. versagt hier. Die ältere Exegese hat meist die Schwierigkeit gar nicht erkannt.

[2]) So z. B. noch Cod. G (ed. Boerner) Rm 1, 24; 4, 22; ein Beweis, daß die Subordination der Partikel selbst zu dieser Zeit doch nicht ganz vergessen ist (Blaß § 78, 5), auch wenn wir demonstrativisch zu übersetzen pflegen.

Losung verweisen.[1]) Das δι' ὅ würde dann nicht mehr dazu dienen, einen neuen Abschnitt einzuführen, sondern die Aufforderung zum μνημονεύειν eng ans Vorige anschließen: „Denn Gnade ist es, dadurch ihr gerettet worden seid etc., weshalb — d. h. mit Bezug worauf — ihr bedenken wollet, daß einst ihr, die Heiden, — daß ihr waret in jener Zeit außer Christo entfremdete etc." Hiermit würde dann aber auch der Gedanke am Ende sein, d. h. es würden v. 13ff. nicht mehr in die parenthetische Unterbrechung des Gedankenganges von v. 8 ab (vgl. oben) einzubeziehen sein, wie sie auch wirklich (vgl. später) nicht nur nicht als von ὅτι abhängig konstruiert, sondern, wie schon oben geltend gemacht, auch nicht durch μέν vorbereitet sind. Vielmehr lenkt dann gerade v. 13, nur der Vorstellungsform nach an v. 11f. angelehnt, zu dem mit v. 1 anhebenden Hauptgedanken zurück, und dieser herrscht weiter bis zum Schluß des Kapitels, wobei es nunmehr begreiflich und selbstverständlich erscheint, daß d e r B e g r i f f d e r χάρις n i c h t w i e d e r k e h r t. M. a. W. also das Gedankenschema der ganzen Ausführung von 1, 15 an ließe sich bei solcher Erklärung des διό in folgender Weise fassen: „darum auch ich — höre nicht auf zu „danken und zu bitten. Gott wolle euch zu erkennen geben, welches „da sei die Hoffnung etc., der Reichtum etc. und welches die über- „schwängliche Größe seiner Macht gegen uns, die Glaubenden, ent- „sprechend der Wirkung, die er wirksam werden ließ an dem „Christus, erweckend ihn etc. und hat ihn hoch erhöht. — Ja, „auch euch, tot seiende wie auch wir alle, — Gott hat uns, sage „ich, mit dem Christus lebendig gemacht und erweckt und erhöht „in Christo Jesu, auf daß er dermaleinst aufweise den überschwäng- „lichen Reichtum seiner Gnade gegen uns in Christo. (Denn durch „die Gnade ist's geschehen, daß ihr errettet worden seid durch „Glauben etc., weshalb — im oben angegebenen Sinne — ihr daran „denken möget, wie einst ihr, die Heiden, entfremdet waret etc.). — „Jetzt aber eben, in Christo, da habt ihr Nahebringung erfahren etc. „So seid ihr also nicht mehr Gäste, sondern Mitbürger der Heiligen „und Hausgenossen Gottes — fürwahr eine überschwängliche Größe „der Machtwirkung auf die Gläubigen!"

Aber so sehr dies Resultat für die gegebene Auslegung sprechen mag, so erscheint es wenigstens nicht voll ausgemacht, ob man dem Ap wirklich jene Fassung des διό in diesem Zusammenhang zutrauen dürfe. Mit der Floskel διὸ λέγει hat es immer noch eine andere Bewandtnis, da dieselbe eben als abgegriffene Floskel

---

[1]) Man kann allerdings mit Hfm. zu 4. 8 das διό dort dahin verstehen, daß der Ap „aus der ntl Tatsache das atl Schriftwort begreife", doch würde dafür ein γέγραπται immerhin näher liegen. Vgl. auch Jk 4, 6, wo die Übersetzung mit „darum" im vulgären Sinne von „mit Bezug worauf" sich gleichfalls empfiehlt.

betrachtet werden könnte. Erleichternd würde freilich hier der Imperativ wirken: „weswegen bedenken wollet“, insofern er die Umschreibung nahe legt: „was mir Anlaß gibt, aufzufordern“ oder „was euch Anlaß geben möge, zu bedenken“. Jedenfalls handelt es sich nur um eine Möglichkeit, und es fragt sich, ob es nicht eine noch wahrscheinlichere Hebung der Schwierigkeit gibt. —

Die bisherige Erörterung ging aus von dem von allen „kritischen“ Ausgaben aufgenommenen Text. Die Ursprünglichkeit desselben ist aber keineswegs ausgemacht. Ein glücklicher Zufall läßt uns gerade in den für uns entscheidenden Punkten mit ziemlicher Sicherheit diejenige Textgestalt erkennen, die der schon mehrfach als bedeutungsvoll für die Textkritik erkannte Marcion hier in seinem NT hatte. Derselbe las nämlich statt des Imperativs das Partizipium und hatte augenscheinlich entsprechend das *διό* überhaupt nicht; weiter fehlte wohl das *ὅτι* hinter *μνημον.* und endlich stand *ποτε* hinter *ὑμεῖς*, so daß also als sicher bleibt: *μνημονεύοντες ὑμεῖς ποτε τὰ ἔθνη.* [1]) Daß dieser Text nicht dogmatischen Gründen seine Entstehung verdankt, ist klar. Ebensowenig auch sprachlichen Gründen; denn, selbst wenn Marc. die Schwierigkeit des *διό* erkannt hätte, würde es einer solchen Umgestaltung nicht bedurft haben, da ein *πρὸς ὅ* oder dgl. genügt hätte. Dagegen spricht für Marc. die größere Schwerfälligkeit, die, obwohl sie an sich in Eph nicht überraschen konnte, doch frühzeitig zur Korrektur in den rezipierten Text verlocken mochte, wobei die Korrektoren ohne eingehendere Erwägung des Gesamtkontextes das *διό* dann natürlich im üblichen Sinne schrieben. Doch würde, solange nur Marc. in Betracht käme, höchstens von einiger Wahrscheinlichkeit geredet werden können. Nun finden aber seine Varianten sämtlich Bestätigung durch z. T. gewichtige Zeugen, indem nämlich 1) *διό* auch in d und bei Victorin fehlt, während F-G *διὰ τοῦτο* haben; [2]) 2) *μνημονεύοντες* wieder in d, und bei Vict., ferner in e vorausgesetzt und in F-G zu lesen ist; 3) *ὅτι* bei F-G, g und bei Vict. wegfällt; 4) die Stellung des

---

[1]) Vgl. Zahn, GK S. 523, der den marcionitischen Text wiedergibt: *[διό] μνημονεύοντες [ὅτι?] ὑμεῖς ποτε τὰ ἔθνη.* — Vgl. ebenda in der Anm. die Näherbegründung dieser Rekonstruktion.

[2]) Letztere LA (g: propterea t ideo) ist allerdings sehr seltsam, da sie mit folgendem Partizipium verbunden auftritt. Ob sie einer Seitenquelle folgt, die *διὰ τοῦτο μνημονεύετε* als var. Ersatz für *μνημονεύοντες* hatte? — Jedenfalls spricht sie eher gegen als für die Ursprünglichkeit des Receptus, da man schlechthin nicht einsieht, warum das *διὰ τοῦτο* eingesetzt worden, wenn doch *διό* vorlag. — Der Text Victorins ist allerdings etwas dunkel. Was er gibt, läßt schließen auf *μνημονεύοντες ἐν αὐτοῖς καὶ ὑμεῖς (οἱ) ποτε τ. ἔθνη.* Doch ist das „in ipsis operibus“ und das „et“ möglicherweise schon der Paraphrase zuzuweisen. Ganz sicher zeigt seine Auslegung, daß er das Partizipium und weder *διό* noch *ὅτι* las.

ποτε überhaupt schwankt.[1]) Ein solches Zusammentreffen kann nicht mehr zufällig sein; eine Abhängigkeit von Marcion ist in diesem Falle kaum glaublich. Die Möglichkeit, daß dieser den ältesten, bzw. den ursprünglichen Text hatte, wird vielmehr zur größten Wahrscheinlichkeit. Die Konstruktion kann dabei keine andere sein, als daß μνημονεύοντες zu dem vorangehenden Absichtssatz gehört: „daß wir darinnen wandeln sollen, eingedenk ihr — einst die Heiden etc., — daß ihr waret in jener Zeit" (vgl. schon Vict.). — Alsbald ergibt sich nun aber das Überraschende, daß dieser Text ganz wesentlich denselben Gedankenzug herausstellt, den wir zuvor bei der Erklärung des διό aus vulgärer Verwendung gewannen und als den allein befriedigenden erkannten: „Darum auch „ich — höre nicht auf zu bitten, Gott wolle euch zu erkennen „geben etc. (wie oben). Ja auch euch — Gott hat uns, sage ich, „mitlebendig gemacht etc., um aufzuweisen dereinst den Überschwang „seiner Gnade. (Denn die Gnade war es, dadurch ihr gerettet „worden mittels Glaubens und zwar ganz unverdiente Gnade; denn „sein Werk sind wir ja, geschaffen in Chr. J. zu guten Werken, „daß wir darin wandeln sollen, bedenkend ihr (= wobei bedenken „möget ihr), — einst die Heiden, — daß ihr waret in jener Zeit „entfremdete, ohne Hoffnung und ohne Gott!) — Nun aber eben „in Chr. J., wurdet ihr, die einst fernen, nahe etc." [2]) —

Zum einzelnen der vv. 11 u. 12 ist noch Einiges zu bemerken. Neben ὑμεῖς, dadurch die Leser auf ihre eigene Erfahrung gewiesen werden, tritt ποτε τὰ ἔθνη ἐν σαρκί. Damit erscheint jetzt zum ersten Male die ausdrückliche ethnographische Unterscheidung, aber allerdings nicht so, daß durch diese Bezeichnung nur ein Teil herausgehoben werden sollte, sondern so, daß damit die gesamte Heidenwelt gemeint ist, als deren Repräsentanten die Leser gedacht sind. „Einst die Heiden im Fleisch!" d. h. nach eurer fleischlich-natürlichen Bestimmtheit. Dagegen wird οἱ λεγόμενοι ἀκρ. nicht besagen: „die ihr genannt wurdet", sondern — als Apposition zu ὑμεῖς gehörig: „die ihr genannt werdet, die ihr Vorhaut

[1]) Wie Marc. stellen es u. a. Chrys. Thdt. Dam. al. Aug. wechselt. Die älteren Hss. des Morgen- und Abendlandes haben allerdings ποτὲ ὑμεῖς und so auch Patres. Doch mag das mit der nachher zu besprechenden Korrektur eingedrungen sein. F-G lesen ὑμεῖς οἵ ποτε, ebenso vielleicht g Orig. interpr. und Victorin.

[2]) Der Einwand, daß dieser Text zu schwülstig erscheine, ward schon abgewiesen. Gerade eine gewisse Schwülstigkeit wird die vermeintliche Verbesserung, die aber den ganzen Kontext zerstörte, veranlaßt haben. Übrigens schließt tatsächlich das μνημονεύοντες stilistisch ganz gut an und auch gedanklich ist es trefflich passend, indem der Ap damit wieder zu den Lesern zurücklenkt und ihnen zugleich nahe bringt, wie groß der Abstand ist von dem, was sie nicht waren und für wieviel sie im Werk zu danken haben.

heißet bei denen, die Beschneidung heißen".[1]) In sehr freier Weise schließt an Letzteres an: *ἐν σαρκὶ χειροποιήτου*; denn unter das *λεγομένης* kann es natürlich nicht eigentlich mitbefaßt werden. Es drückt aus, daß es sich dem Ap um Juden als solche handelt, bzw. daß sie erwähnt werden mit Absehen von allen etwaigen Prärogativen: „die ihr Vorhaut genannt werdet von denen, die man Beschneidung nennt; am Fleisch, mit der Hand gemachte". Der ganze Zusatz dient dazu, die Folie abzugeben für die nun folgende Aussage, wonach die Leser einst sich nicht nur so äußerlich unterschieden, sondern wirklich sehr wesentlich zurückstanden hinter Israel: *ὅτι ἦτε τ. καιρῷ ἐκείνῳ κτλ.* Den Ton hat natürlich die am Schluß stehende Prädikatsbestimmung, nicht das, eben um diese Betonung zu erreichen, voranstehende *ἦτε*. Die Prädikatsbestimmung ist aber nicht in *χωρὶς Χρου̃* zu finden, was eine seltsam selbstverständliche Aussage wäre; vielmehr wird dies Apposition zu *τῷ καιρῷ ἐκείνῳ* sein, das wiederum auf *ποτέ* zurückblickt: „daß ihr waret in jener Zeit, da ihr noch ohne Gemeinschaft mit dem Messias waret, *ἀπηλλοτριωμένοι τ. πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ*." Über *ἀπηλλ.* hat Crem. Zutreffendes bemerkt. Es kann, da nicht eine Entfremdung gegenüber einem zuvor innegehabten Stande vorliegt, sich nur um die das Korrelat der Erwählung Israels bildende Ausschließung handeln. Man mag sich etwa der Geschichte von der Vertreibung Hagars erinnern, um sich den Ausdruck anschaulich zu machen. Unwillkürlich klingt der Begriff des נָכְרִי mit. Ob man *πολιτεία* als Bürgerrecht oder als Staatswesen fasse, ist ziemlich gleich; in beiden Fällen ist das theokratische Moment selbstverständlich, entsprechend dem theokratischen Namen *τοῦ Ἰσραήλ*. Vielleicht daß v. 19[b] für das erstere spricht. Mit dieser Ausschließung aber war gegeben, daß sie fremd gegenüberstanden den „Verfügungen der Verheißung", die Israel das künftige Heil als Erbe zusprachen.[2])

---

[1]) *Ὁ λεγόμενος* kann unter Umständen mit: „sogenannt" übersetzt werden. Doch empfiehlt sich dies hier darum nicht, weil sich damit leicht die Vorstellung der Unwirklichkeit verbindet, wie man denn tatsächlich hier von „nur sogenannter" Beschneidung redet (Hpt.); vgl. dagegen Mt 1, 16; 2, 23; 4, 18 u. ö.; Jo 19, 13. 17; 21, 2; Kl 4, 11; 2 Th 2, 4, aber auch 1 Kr 8, 5. — Für Pl wäre „sogenannte Vorhaut und Beschneidung" kaum passend, und speziell im vorliegenden Kontext unangebracht.

[2]) *ξένος τινός* wird allerdings an den wenigen Stellen, wo es im Profangr. nachweisbar ist, gewöhnlich mit: „unbekannt mit" übersetzt. Denkbar wäre dies auch hier. Doch verengert dies schon den Begriff. Es dürfte hier in der Tat besagen, daß sie „nichts zu tun hatten" mit den *διαθ. τῆς ἐπαγγελίας*. — Über *διαθήκη* darf auf die Auslegung von Gl 3, 15 ff. verwiesen werden (vgl. Zahn, z. St.). Ist es auch etwas kühn, mit Crem. angesichts Rm 9, 4 geradezu zu sagen, daß die *διαθῆκαι* s. v. a. die festgelegte Verheißungen seien, wo die *ἐπαγγελίαι* dort doch noch nachkommen, so sind es doch hier offenbar Verfügungen, die in ihrem Inhalt durch die Verheißung bedingt sind.

Mit subjektiver Negation schließt an: ἐλπίδα μὴ ἔχοντες κτλ. Ein derartiges μή beim Partizipium läßt letzteres stets in Abhängigkeit von seiner Hauptaussage erscheinen und entspricht etwa einem „ohne zu“ oder „dergestalt daß nicht“ im Deutschen.[1]) Die Aussage ist also nicht selbständig, was jedoch nicht ausschließt, daß das eigentliche τέλος der Rede: das, dessen sie letztlich gedenken sollen, in ihr zum Ausdruck kommt: „so daß ihr Leute waret, die nichts zu hoffen hatten und ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ“. Die Verbindung der präpositionalen Näherbestimmung nur mit dem letzten Glied empfiehlt sich aus rhetorischen Gründen, vorausgesetzt natürlich, daß mit dem ἀθέους εἶναι nicht ἀσέβεια gemeint ist. Doch wird das zwar nicht unbedingt vom Kontext an sich, wohl aber durch das vorangestellte ἐλπίδα μὴ ἔχοντες verboten, wodurch das ἄθεοι mit in Abhängigkeit gesetzt wird von den ersten Aussagen mit ihrem passivischen Inhalt, also: „ohne Gott in der Welt“. In der Tat ein elender Zustand, den die Leser sich vor Augen halten sollen, um daran zu erkennen, wie nur die Gnade sie dem hat entnehmen können und was es um die Gnade sei, die sie dem entnommen hat!

Damit ist aber auch der dem Begriff der χάρις zugewandte Zwischengedanke zu Ende. Was — allerdings in der Vorstellungsweise an das zuletzt Gesagte angelehnt, aber doch keineswegs als zweites Glied an v. 12 angeknüpft — folgt, ist mit keiner Andeutung unter den Gesichtspunkt der Gnadenerweisung gestellt, sondern greift zurück auf die Erfahrung wunderbarer Erweisung göttlicher δύναμις, die das Ferne nahe macht, das μεσότοιχον löst, die Feindschaft vernichtet, neu schafft, einen Zugang herstellt usw. — also ganz im Tenor der oben gegebenen Übersicht des Gedankenfortschritts. —

Νυνὶ δὲ ἐν Χρῷ Ἰοῦ ὑμεῖς κτλ. — Hätte man v. 11f. nicht, wie gezeigt, zum Vorigen zu ziehen, so wäre zu fragen, ob dieser Satz noch von dem ὅτι v. 12 abhängig gedacht sei? Doch würde nicht nur das Fehlen eines vorbereitenden μέν dagegen sprechen, sondern auch die neue Wendung der Vorstellung, welche in dem οἵ ποτε ὄντες μακρὰν κτλ. vorliegt. Es handelt sich dabei nämlich augenscheinlich nicht um ein Fern- bzw. Nahesein mit Bezug auf die πολιτεία Israels. Denn nicht nur war davon in v. 12 gar nicht eigentlich die Rede, sondern es würde auch ein γενηθῆναι ἐγγύς in diesem Sinne nicht das besagen, was Pl nach dem Folgenden wie nach seiner Gesamtanschauung von den heidenchristlichen Lesern wirklich aussagt, daß sie nämlich als völlig gleichberechtigt neben den geborenen Juden stehen, zu Einem neuen Menschen mit ihnen zusammengeschlossen, Mitbürger der

[1]) Vgl. 1 Pt 1, 8: ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε = den ihr, obwohl ihr ihn tatsächlich nicht gesehen habt, doch liebt; εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ κτλ.: an den ohne ihn zu sehen doch glaubend etc.

Heiligen etc. Es kommt hinzu, daß die Verwendung des Ausdrucks *οἱ ἐγγύς* für die Juden in v. 17 nur die Deutung „die Gotte Nahen“ gestattet. Und schließlich läßt sich dafür auch die spätere rabbinische Terminologie geltend machen (vgl. Schoettgen. horae hebr. z. St.). Bei der von uns gegebenen Darlegung des Zusammenhanges hat nun aber der Ausdruck gar nichts Auffälliges. Bis zu gewissem Grade mag er vorbereitet sein durch das *ἄθεοι* v. 12. Jedenfalls meint er das „Gotte nahe gekommen sein“. Das *ἐν Χῷ Ἰοῦ* gehört aber nicht hierzu (*ἐν Χῷ Ἰοῦ ἐγενήθητε*): freilich ist erst recht nicht ein *ὄντες* oder gar *ἐστέ* zu ergänzen, sondern es tritt ebenso neben das *νυνί* wie zuvor das *χωρὶς Χριστοῦ* neben *τῷ καιρῷ ἐκείνῳ* und charakterisiert das *νυνί*: „Nun aber, wo Christus Jesus (für euch) da ist, wurdet ihr etc.“ Der Einwand Hfm.'s, daß das *ἐγγὺς ἐγενήθητε* das Sein in Christo nicht zur Voraussetzung, sondern zur Folge habe, erledigt sich durch diese Übersetzung von selbst. — Eben weil aber das *ἐν Χῷ Ἰοῦ* so allgemein gedacht ist, lag es nahe, eine weitere Modalbestimmung nachzubringen. Doch schreibt der Ap nicht *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*, sondern *τοῦ Χοῦ*. Damit wird die Sache nicht einfach als geschichtliche Tatsache angeführt, sondern es wird darauf hingewiesen, daß es eine messianische Leistung ist, die der *προσαγωγή* zugrunde lag. An eine Loskaufung um den Preis des Blutes ist hier so wenig wie 1, 7 gedacht. Für den auf atlicher Anschauung fußenden Ap kann lediglich die mit dem Blute zu beschaffende Deckung, der sühnende Charakter der mit der Blutvergießung vollzogenen Lebenshingabe in Betracht kommen.

Doch ist dies eine so selbstverständliche Aussage, daß man den mit *γάρ* angeschlossenen Satz (v. 14) gewiß nicht speziell als Erläuterung der Modalbestimmung zu fassen hat. Vielmehr weist das *αὐτὸς γάρ* („eben er nämlich“) auf *ἐν Χῷ Ἰοῦ* zurück. Ebensowenig kann gesagt werden, daß diese Worte *αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν* Christum ausdrücklich und ausschließlich als Frieden zwischen Juden und Heiden charakterisieren sollen. In v. 13 handelte es sich, wenn anders wir das *ἐγγὺς ἐγενήθητε* richtig gefaßt haben, überhaupt nicht um das Verhältnis von Juden und Heiden; in v. 12 war wenigstens nichts von Feindschaft zu lesen; und der Ausdruck selbst, *ἡ εἰρήνη ἡμῶν*, führt von sich aus gewiß nicht auf diese Auslegung.[1]) Auf der anderen Seite steht der Beziehung ausschließlich auf den „Frieden mit Gott“ das folgende entgegen, insofern wirk-

[1]) Man müßte in der Tat erst fragen, wer mit *ἡμῶν* gemeint sei: Juden und Heiden? oder Judenchristen und Heidenchristen? Ersteres liegt doch wohl fern. Da aber auch Juden- und Heidenchristen zuvor nicht durch *ἡμεῖς* und *ὑμεῖς* unterschieden wurden (es standen sich gegenüber: ihr, die Heiden, und Israel; vgl. v. 17: *ὑμῖν τ. μακρὰν* und *τοῖς ἐγγύς* ohne *ἡμῖν*), so wäre das ohnehin kühne *ἡμῶν* für „zwischen uns“ in keiner Richtung indiziert.

lich da von zwei Teilen gesprochen wird, die zur Einheit geführt werden, und sogar von einer trennenden Wand, ja von Feindschaft, die offenbar zwischen den getrennten Menschheitsteilen bestand, wenn es auch auffällt, daß in den Zwecksätzen nicht bloß dies, sondern auch das Geschaffenwerden zu einem neuen Menschen und das Versöhntwerden mit Gott heraustritt und v. 17 zweifellos *εἰρήνη* ohne jede Beziehung auf gegenseitigen Frieden zwischen den Fernen und Nahen erscheint. Die Lösung dürfte darin zu suchen sein, daß der Ap den Begriff überhaupt nicht in Beschränkung sei es nach der einen oder nach der anderen Seite gedacht hat. Wie es Micha 5, 4 von dem Messias heißt: „und er wird der Friede sein", um dadurch auszudrücken, daß von ihm befriedetes Sein in jeder Beziehung ausgehen wird, so wird, wohl im Anklang an diese Stelle, hier gesagt, daß Jesus Christus unser Friede sei schlechthin, wobei wir uns noch speziell des zu 1, 2 über שָׁלוֹם Gesagten erinnern: der persönliche Hersteller befriedeten Seins, „unsere Befriedung", wenn man einmal das Wort wagen darf.[1])

Es schließt sich nun zunächst ein determiniertes Partizipium an. Als Einziger m. W. hat Hfm. dasselbe als Apposition zum Prädikat gefaßt, während man es sonst allgemein im Sinne eines erklärenden Zusatzes (quippe qui) zu *αὐτός* zieht. Die Begründung Hfm.'s erscheint freilich nicht ganz zulänglich. Dennoch hat er recht. Folgt man nämlich der gewöhnlichen Verbindung, so entsteht im folgenden durch Hinzutreten des Zwecksatzes v. 15[b] eine üble tautologische Aussage. Jener Satz hängt nämlich dann, sei es unmittelbar sei es mittelbar (durch das *καταργήσας*), von *ὁ ποιήσας κτλ.* ab, d. h. aber es wird gesagt: „denn er ist unser

---

[1]) LXX haben zu Micha 5, 4 den Gedanken durch ein eingefügtes *αὐτῇ* (auf *γῇ* bezogen) etwas abgeschwächt, doch richtig gedeutet. Vgl. auch Jes 9, 5: *ἄρχων εἰρήνης;* Theodoret: *τῆς εἰρήνης πρύτανις;* und zur metonymischen Verwendung des Worts Philo, de somn. II, 38; *θεὸς μόνος — εἰρήνη* und gleich darauf: *ἔξαρχός ἐστιν εἰρήνης.* — Zur adäquaten Wiedergabe des apostolischen Wortes fehlt uns ein deutscher Ausdruck, der so wie *εἰρήνη* im biblischen Griechisch Friede und Heil zusammenfaßt. Doch mag man es mit dem oben angegebenen „Befriedung" versuchen. Als eine Bestätigung aber der gegebenen Auslegung kann die Geschichte der Exegese mit ihrem Hin und Her zwischen den zwei Auffassungen dienen. Die patristischen Ausleger neigen zu der Beziehung auf Juden und Heiden, doch mengt sich die Beziehung auf Gott unwillkürlich ein (vgl. besonders Thdt.; ganz allgemein Cat. S. 145). Die reformatorische Erklärung (Calv., Calov.) redet nur von dem Frieden mit Gott. Die Neueren folgen meist der ersteren Fassung, doch aber mit sehr auffälligen Selbstkorrekturen. So erklärt Hfm. im Kommentar vom Frieden zwischen Heiden und Juden gegen seinen Schriftbew., wo er den Frieden mit Gott verstand, Hpt. umgekehrt in der letzten Auflage so, in der vorletzten umgekehrt. In der Richtung der obigen Deutung endlich nicht nur Thdt., sondern auch, wie es scheint, Bengel und Neuere wie Olshausen, de Wette, Schnedrm., Wohlbg.

Friede, er, der gemacht hat die beiden eins, damit er, wenn er nun Frieden mache, die zwei zu einem neuen Menschen schaffe" (denn natürlich hätte dann das ἵνα den Hauptton). Dies fällt nur weg durch Hfm.'s Verbindung: „denn Er ist unser Friede, ist der, der gemacht hat die beiden eins etc. indem er — — außer Kraft setzte, eben um, wenn er Frieden herstellte, die zwei zu einem neuen Menschen zu schaffen". Man hätte sich gegen diese Struktur auch schwerlich gewehrt, wenn man sich die nie überflüssige Mühe genommen hätte, einmal ganz genau wörtlich zu übersetzen, d. h. durch sklavische Nachahmung des griechischen Ausdrucks sich die Nachempfindung der griechischen Vorstellungsweise zu erleichtern. Der Ap sagt eigentlich gar nicht: „denn er ist unser Friede", sondern er sagt: „denn er ist der Friede von uns, der gemachthabende die beiden eins etc." oder, um auch die Genusverschiedenheit zur Geltung zu bringen: „denn er ist die Befriedung von uns, der gemachthabende die beiden eins etc." Bei dieser Übersetzung wird kaum jemand behaupten, daß die prädikatische Fassung des ὁ ποιήσας unnatürlich erscheine. Eher könnte man meinen, daß dadurch die gegebene Erklärung von εἰρήνη wieder umgestoßen würde. Daß dies nicht der Fall, wird sich zu v. 17 zeigen.

Es heißt aber: „der gemachthabende die beiden Teile eins und gelösthabende τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ." Dieser Ausdruck hat, auch abgesehen von dem ungebräuchlichen Neutrum zu τοῖχος, etwas Auffälliges. Es kann nicht ein Stück des φραγμός gemeint sein. Aber auch die Vorstellung von einer in einer Einhegung bestehenden Scheidewand ist so nicht recht klar. Vielmehr handelt es sich offenbar um die mit der Einhegung eines Teils gegebene Zwischenwand zwischen diesem und dem anderen Teil. Vielleicht hängt gerade damit das Neutrum zusammen. Es ist das Zwischenwändliche der Einhegung, oder m. a. W. die durch die Einhegung zustande gekommene Zwischenwand. Der Ausdruck ist augenscheinlich bildlich.[1]) Völlig ausgeschlossen aber erscheint es, daß er durch das folgende, appositionell zu denkende τὴν ἔχθραν sollte erklärt werden.[2]) Die Erklärung wird in gewissem Sinne durch das zweite Glied der v. 15 folgenden partizipialen Näher-

[1]) Archäologische Gelehrsamkeit hat dabei an die den Vorhof der Heiden abtrennende „Einhegung" des jerusalemischen Tempels gedacht, doch würde das nur unter der unerfüllten Voraussetzung in Frage kommen können, daß hiefür jene Benennung irgend nachweisbar (und daher für die Leser unseres Briefs verständlich) wäre. Ganz haltlos ist auch die Beziehung auf angebliche Einzäunungen der Ghetti in den Städten. Unangebracht übrigens auch die schon bei Ambrst. sich findende Bezugnahme auf die Fragilität eines φραγμός.

[2]) So schon Chrys. unter Berufung auf Jes 50, 2 und mit Beziehung obendrein der ἔχθρα auf Gott. Neuere ohne dies Letztere.

bestimmung gegeben, nur daß man nicht direkt wird sagen dürfen, die Zwischenwand sei das dort genannte Gesetz der Gebote. Dagegen entsprechen sich offenbar der *φραγμός*, die Einhegung, und der *νόμος*, das Gesetz der Gebote, und man wird diese Begriffe darum mit Älteren geradezu einander gleichsetzen dürfen, statt entgegen dem Bilde des *φραγμός* hierunter die ganze religiöse Eigenart Israels zu verstehen.[1]) Damit ist nun aber auch schon über den Anschluß dieser dem zweigliedrigen Prädikat (*ὁ ποιήσας — καὶ — λύσας*) zur Seite tretenden zweigliedrigen Modalbestimmung (*τὴν ἔχθραν, τὸν νόμον καταργήσας*) entschieden. Man hat zwar nicht nur, wie schon erwähnt, *τὴν ἔχθραν* als nachträgliche Apposition zu *τὸ μεσότοιχον* gefaßt, sondern *τὸν νόμον* als Apposition zu *τὴν ἔχθραν* genommen (so auch Luther). Aber gegen beides entscheidet der andersartige Begriff je der angeblichen Apposition. Weder kann *τὸ μεσότοιχον* als Feindschaft, noch *ἡ ἔχθρα* als Gesetz gedacht werden. Nicht minder abzuweisen ist die Konstruktion Sod.'s, der die Verbindung von *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* mit *ἔχθρα* oder *λύσας*, die er „an sich schwerfällig" findet, verwirft und *τὴν ἔχθραν* zum Anfang eines erst v. 16 fin. zur Ausführung kommenden Partizipialsatzes macht, während *ἐν τῇ σαρκί* zu dem zwischengeschobenen *καταργήσας* gehören soll. Endlich wird auch Hpt.'s Streichung von *τὴν ἔχθραν* als Glosse so lange abgelehnt werden müssen, als eine andere Möglichkeit gegeben ist. Eine solche liegt aber vor, insofern beide Akkusative einfach als von *καταργήσας*, das übrigens nicht eigentlich „beseitigen, zerstören" u. dgl., sondern „außer Wirksamkeit setzen" bedeutet, abhängig zu fassen sein werden.[2])

Dabei empfiehlt schon allein der Rhythmus der Rede, die präpositionalen Ausdrücke *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* und *ἐν δόγμασιν* entweder beide je zum vorangehenden Objektsakkusativ oder beide zum Verbum zu ziehen. Das erstere könnte durch Kl 2, 14 nahegelegt erscheinen, indem man auch dort *τοῖς δόγμασιν* eng mit *τὸ χειρόγραφον* verknüpft. Doch spricht die entstehende Schwerfälligkeit des Ausdrucks *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν* nicht

---

[1]) Zur Sache vgl. meinen Aufsatz in Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1886 S. 499ff.: Über Mt 5, 17. Wie dort Jesus ablehnt, daß das Gesetz irgendwie gelöst werden könne und dürfe, aber allerdings von einem *παρέρχεσθαι* spricht, so sagt Pl hier nichts von einem *λύειν* des Gesetzes selbst, wohl aber davon, daß Jesus das Trennende aufgehoben habe *(λύσας)*, das Gesetz selbst aber „außer Wirksamkeit" habe treten machen *(καταργήσας)*.

[2]) Vgl. besonders Rm 3, 3; 4, 14; 6, 6; 1 Kr 13, 8; 10; 11; 15, 26 u. ö., mit Vorliebe gerade von Pl gebraucht. Auch wo man gewöhnlich „vernichtigen" oder ähnlich übersetzt, ist der eigentliche Sinn der, daß das betreffende Objekt außer Wirksamkeit, bzw. außer Beziehung, außer Leben gesetzt wird; vgl. Rm 7, 2; 6.

dafür. Und daß die Kl-Parallele es nicht fordert, wird sich bei der Auslegung von Kl noch weiter ergeben. Die Verbindung wird aber überhaupt unmöglich, sobald man sie aufs erste Glied anwendet. Daß von einer Feindschaft in Christi Fleisch (in seinem Fleischesleben) nicht gesprochen werden kann, ist klar. Aber auch wenn man *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* nach Rm 11, 14 versteht, was an sich möglich wäre, kommt kein passender Sinn heraus. Es handelt sich gar nicht um die auf einer Seite vorfindliche feindliche Stimmung. Übrigens wäre dieselbe auch keineswegs außer Wirksamkeit gesetzt worden. Es handelt sich, wenn, wie zweifellos, an das Verhältnis zwischen Israel und Heidenwelt zu denken ist, um die g e g e n s e i t i g e und zwar wohl objektive Spannung. Dazu wäre der Ausdruck *τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* aber möglichst ungeeignet. So wird man also beide Näherbestimmungen zu *καταργήσας* zu ziehen haben. Dabei faßt man nun gern das *ἐν* instrumental und versteht im ersten Falle gewöhnlich den Tod Christi, wobei *τὴν ἔχθραν* zum Teil auf die Feindschaft zwischen Gott und Menschen bezogen wird, was jedoch nach dem Kontext unzulässig ist,[1]) während die *δόγματα* unter verschiedenartiger Einkleidung des Gedankens als eine nova lex Christi gedacht werden.[2]) Letzteres ist noch unmöglicher als Ersteres, auch abgesehen von der sachlichen Unrichtigkeit. Es müßte entweder heißen: *τοῖς ἰδίοις δόγμασιν* (Mpsv. *διὰ τῶν ἰδίων δογμάτων*), oder man hätte zu umschreiben: durch Bestimmungen, nämlich von ihm über das Aufhören des Gesetzes getroffene Bestimmungen. Dies letztere wäre aber selbst einem Pseudopaulus nicht zuzutrauen, ja es wäre in sich wunderlich — wer würde hier so allgemein von „Bestimmungen" reden! — und endlich wäre das *ἐν* wenig am Platze. Dann aber bleibt angesichts des Textes nichts anderes übrig, als den Weg zu gehen, den Harl. betreffs des zweiten Glieds wenigstens andeutet, besonders aber Hfm. ausführt. Letzterer bemerkt, daß das *ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ* Benennung „der Stelle sei, wo das geschah", was Christus getan, und das Gleiche wird dann betreffs *ἐν δόγμασιν* angenommen. Es muß wohl an dieser Formulierung liegen, daß Hpt. trotz der klaren Widerlegung des Einwands bei Hfm. noch wieder entgegnet, daß dann mindestens der Artikel vor *δόγμασιν* stehen müsse. Das wäre der Fall, wenn man wie Harl. davon

---

[1]) Thdt.: *πρότερον δὲ τὴν πρὸς τὸν θεὸν κατέλυσεν ἔχθραν, τὴν οἰκείαν σάρκα λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν δεδωκώς.* Marcion strich *αὐτοῦ* nach *σαρκί*.

[2]) Chrys. hom. (ähnlich Cat.) stellt zur Wahl: *ἢ τὴν πίστιν φησὶ δόγμα αὐτὴν καλῶν, ἀπὸ γὰρ πίστεως μόνης ἔσωσεν, ἢ τὴν παραγγελίαν, καθὼς ἔλεγεν ὁ Χριστός· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν κτλ.* Dagegen versteht Thdt.: *εὐαγγελικὴν διδασκαλίαν*. Vgl. auch Bengel: dogmata evangelica. — Kühner noch Mpsv.: *διὰ τῶν ἰδίων δογμάτων. ἵνα εἴπῃ, τῆς ἀναστάσεως, τῆς ἀφθαρσίας, τῆς ἀθανασίας· δόγματα καλέσας ταῦτα κτλ.*

spricht, daß Christus das Gesetz „in den Befehlen" aufgehoben habe. Was Hfm. meint, ist aber, daß er es in und mit allem satzungsmäßigen Wesen außer Kraft gesetzt habe. Und diese Fassung des ἐν gibt in der Tat einen sehr guten Sinn und zwar für beide Aussagen. Christus hat, so will Pl sagen, die Feindschaft zwischen Heiden und Juden, die bis dahin bestand, in und mit seinem Fleischesleben außer Wirksamkeit gesetzt, d. h. indem er sein Fleischesleben durch Hingabe in den Tod außer Wirksamkeit setzte. Solange er im Fleische lebte, war er der Davidssohn (Rm 1, 3), gesandt zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israels (vgl. Mt 10, 5 f.; 15, 24). Mit dem Augenblick, da er sein Fleischesleben von sich tat, trat er ein in den Stand des *υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει* (Rm 1, 4), der forthin Juden und Heiden gleichermaßen verkündet werden sollte als der, in dem *χωρὶς νόμου δικαιοσύνη* unterschiedslos vorhanden ist (vgl. auch Mt 28, 18 f.; in gewissem Sinne verwandt übrigens auch der Gedanke von 2 Kr 5, 15 ff.); — und anderseits: Christus hat das Gesetz in und mit *δόγματα* überhaupt außer Kraft gesetzt, indem er überhaupt Ende von Gesetz d. i. von Verordnungen ward (Rm 10, 4). Hieß es zuvor *ὁ ποιήσας—ζήσεται* (Rm 10, 5), so heißt es forthin *ἐγγύς σου τὸ ῥῆμα κτλ., τοῦτ᾽ ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, ὃ κηρύσσομεν* (vgl. auch Lc 16, 16). Es sind also allgemein ntliche und speziell paulinische Gedanken, mit denen wir es zu tun haben. Der Einwand, daß es doch Jesus und seine Ap nicht an *ἐντολαί* für die Jünger hätten fehlen lassen, ist ungefähr so klug, wie wenn man sagen wollte, daß Rm 3, 27: *διὰ νόμου πίστεως* (vgl. v. 31) in Gegensatz stehe zu der *χωρὶς νόμου δικαιοσύνη*, die Pl sonst verkündigte, oder wenn man dem Ap um dieser letzteren willen es als Inkonsequenz anrechnen wollte, daß er Ermahnungen zu christlichem Wandel gibt. *Δόγματα* sind eben nicht Ermahnungen zu sittlicher Betätigung, sondern es sind „heteronome" Verordnungen der Art, wie sie in dem Gesetz der Gebote vorlagen.[1]) Wer freilich das Evangelium wieder als eine nova lex ansieht, für den ist die gegebene Auslegung undenkbar. Dies macht sich schon in der patristischen Exegese geltend. Wer aber etwas weiß von der von Pl stets vertretenen Unterschiedenheit zwischen „Gesetz" und „Evangelium", sollte damit nicht kommen. Das einzige

[1]) *Δόγμα* (im Anschluß an *δοκεῖ μοι*) ist entweder: Beschluß, oder: Gebot, oder: Lehrsatz, eventuell Meinung. Im ersten Sinn steht es AG 16, 4. Der dritte auf den philosophischen Sprachgebrauch zurückgehende Sinn fehlt im NT ganz. Im zweiten Sinn steht es hier, Kl 2, 14 und Lc 2, 1; AG 17, 7. Mit Recht Crem.: „*δόγματα* zu sein, d. i. Verordnungen, Befehle, die derjenige einfach an sich ergehen zu lassen hat, der einem höheren Willen gegenübersteht, das ist der Charakter des Gesetzes, den Christus zunichte gemacht hat".

Bedenken, das wirklich Sinn hat, wäre dies, daß der Ap dem ihm geläufigen Gedanken hier einen bis zur Dunkelheit konzisen Ausdruck gegeben habe. Der Kenner paulinischer Schreibweise wird diesen Einwand schwerlich erheben. Die konzise Form der apostolischen Rede hat nicht nur an unserer Stelle den Scharfsinn seiner Ausleger auf die Probe gestellt.

Der Anschluß des folgenden Zwecksatzes (v. 15^a) nur an v. 15^a ward schon konstatiert. Das *τοὺς δύο* ist vorangestellt, nicht um es besonders zu betonen, sondern mit Rückbeziehung auf *τὰ ἀμφότερα* v. 14^b: „er ist, der die beiden eins machte etc., indem er — außer Wirksamkeit setzte, um eben die zwei zu schaffen *ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, ποιῶν εἰρήνην.*" Das *κτίσῃ* dürfte aber trotz des *ἐν αὐτῷ* schwerlich ein dem *καταργήσας* gleichzeitiges Handeln sein: „um so zu schaffen", wodurch das *ποιῶν εἰρήνην* um seine Bedeutung gebracht würde. Vielmehr ist es ein Tun, das sich, wenn er nun Frieden herstellen würde, vollziehen sollte: „um eben die zwei, den Juden und den Heiden (= die dort und hier seinem Wirken sich nicht entziehenden), indem er beide in sich, in seine Gemeinschaft hineinzieht, zu Einem neuen Menschen zu schaffen wenn nun eintrat, daß er seine befriedende Wirksamkeit ausübte".[1]) Daneben tritt: „und zu versöhnen die beiden in Einem Leibe Gotte". Indem man *διὰ τοῦ σταυροῦ* hartnäckig hierzu zieht, bringt man sich in eine große Schwierigkeit. Es erscheint dadurch insbesondere gegenüber dem *τ. ἔχθραν ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ καταργήσας* ein höchst störendes Hysteronproteron. Denn dann ist das *ἀποκαταλλάξῃ* nur von dem objektiven, einmaligen Versöhntode zu verstehen. Aber es liegt dazu kein Grund vor. *Ἀποκαταλλάσσειν* kann ebenso wie von jener einmaligen Gottestat, auch von der darauf gegründeten Versetzung in den Stand Versöhnter gebraucht werden, und hier weist schon die Parallele der ersten Satzhälfte sowie das *ἐν ἑνὶ σώματι* auf letzteres.[2]) Denn daß *ἐν ἑνὶ σώματι*

---

[1]) Damit ist ausgeschlossen, daß man den *εἷς καινὸς ἄνθρωπος* auf Christus beziehe, eine Auffassung, die sich auch bei der anderen (gleichzeitigen) Fassung des *κτίσῃ* nicht aufrecht erhalten läßt durch den Hinweis auf die Erfahrung, die Christus machen mußte, daß ihn nämlich Israel aus dem Gesetzesverband hinaustat, wodurch nun ein neuer Mensch, der gewissermaßen über Gesetz und heidnischem Ausgeschlossensein stand, hergestellt worden sei (vgl. schon Chrys. zu *ἐν αὐτῷ*).

[2]) *Ἀλλάσσειν, καταλλάσσειν, ἀποκαταλλάσσειν* ist zunächst einfach: zu einem Andern machen; *τινά τινι* oder reflex. *ἑαυτῷ* jemanden einem Dritten oder sich selbst gegenüber zu einem Andern machen. Dies kann natürlich im Sinne des „Umstimmens" geschehen; Jemanden mit einem Dritten oder mit sich aussöhnen. Doch paßt dazu hier nicht das *ἐν ἑνὶ σώματι*. Es kann zweitens in dem Sinne gemeint sein, daß der Betreffende in eine andere Lage versetzt wird, so daß er den Dritten nicht mehr gegen sich hat. Dies wiederum kann mit Bezug auf das Verhältnis zwischen Gott und Menschheit sowohl dadurch geschehend gedacht werden, daß Gott das-

auf Christi am Kreuze hängenden Leib gehe, ist eine selbst bei der beliebten Interpunktion, wonach *διὰ τ. σταυροῦ* zum Absichtssatz gehört, schwer erträgliche Auslegung, als ob gedacht werden könnte, daß Christus auch in zweierlei Leib, dem eines Juden und dem eines Heiden sich hätte ans Kreuz schlagen lassen können.[1]) Es kann sich lediglich, wie schon Ambrst. sah, um den mystischen Leib Christi, um die Gemeinde, handeln und das *ἐν* c. Dat. drückt aus: „dergestalt, daß sie dabei in Einem Leibe sich zusammenschließen und einen solchen bilden".[2]) Durchaus passend tritt nun noch hinzu: *διὰ τοῦ σταυροῦ ἀποκτείνας τ. ἔχθραν ἐν αὐτῷ*, indem dadurch zum Schluß noch einmal auf das erste Glied der Modalbestimmung (*τ. ἔχθραν ἐν τ. σαρκὶ αὐτοῦ καταργ.*") zurückgewiesen wird, wobei die betonte Stellung von *διὰ τ. σταυροῦ* durchaus angemessen erscheint: „nachdem er eben und zwar durch das Kreuz, d. h. bei jener Außerkraftsetzung seines fleischlichen Bestandes, die Feindschaft abgetötet.[3]) Auffällig bleibt allein noch das *ἐν αὐτῷ*. Die vielfach angenommene Rückbeziehung auf *διὰ τοῦ σταυροῦ* ist durch die von uns vorausgesetzte Interpunktion ausgeschlossen. Aber auch die Beziehung auf das *σῶμα* ist nicht ohne Bedenken, da dasselbe eben erst beim *ἀποκαταλλάσσειν* selbst Realität gewinnt. Man müßte schon umschreiben: „nachdem er

---

jenige beseitigt, was zwischen ihn und die Menschheit getreten ist, als dadurch, daß er dasjenige aus dem Wege räumt, dadurch die Einzelnen gleichwohl noch außer Gemeinschaft mit ihm gehalten werden. Beides nebeneinander findet sich 2 Kr 5, 18ff. Letzteres hat hier Platz, wo zwar nicht eine dem *κτίζειν εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρ.* nachfolgende, aber damit zusammenfallende Handlung gemeint ist. Was das *ἀπο-* anlangt, so besagt es vielleicht lediglich, daß durch das *καταλλάσσειν* dem vorigen Zustand ein Ende gemacht wird, wie in *ἀποκτείνειν, ἀποθνήσκειν* etc., wennschon natürlich eine ursprüngliche Zugehörigkeit zu Gott tatsächliche Voraussetzung ist.

[1]) Hpt. versucht dadurch zu vermitteln, daß er ausführt, es sei zunächst der Leib Christi gemeint, aber so, daß wie vorher seine Person als virtuelle Zusammenfassung der *ἀμφότεροι*, der ganzen Menschheit, in Betracht komme. Für den, der schon die erste Satzhälfte um des *ποιῶν εἰρήνην* willen nicht auf den einmaligen Versöhnakt am Kreuz bezieht (vgl. oben), entfällt auch diese Reflexion, die übrigens ebenso fern liegt, wie die S. 140 Anm. 1 abgewiesene Anschauung über das *εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον*; ebenso die Beziehung Sod.'s auf den verklärten Leib Christi und die damit zusammenhängende Argumentation gegen paulinische Autorschaft.

[2]) Ein *εἰς* statt *ἐν*, wie man hiefür gefordert hat, würde die Vorstellung völlig verschieben, denn es würde dadurch die Versöhnung zwischen den beiden Teilen zum *τέλος* gemacht, während nur betont werden sollte, w i e die „Versöhnung der Beiden mit Gott" sich habe vollziehen sollen.

[3]) Daß *ἔχθρα* hier nicht mit einem Male in Beziehung auf das Verhältnis zu Gott gemeint sein kann, versteht sich; wer so auslegt, muß auch v. 15 *τὴν ἔχθραν* entsprechend fassen oder mit Hpt. — streichen. Übrigens sollte man bei der verbreiteten Beziehung auf den einmaligen Versöhnungsakt auch hier wie zuvor das Part. Praes. erwarten. Wie oben hat augenscheinlich schon Marc. die Worte verbunden (vgl. Zahn, GK II, 524).

im vorhinein durch das Kreuz die Feindschaft in demselben ertötet hätte", was immerhin gewagt erscheint. Bei der Betonung, die in unserem Brief (und mit starker Vorliebe für die Anwendung von ἐν) auf die Vermittlung alles Heils durch Christus gelegt wird, wird man auch hier diesen Gedanken zu finden haben, zwar nicht so, daß das ἐν αὐτῷ nachschleppend zu ἀποκαταλλάξῃ gehöre, sondern wirklich zu διὰ τ. σταυροῦ ἀποκτ.: „nachdem er auf dem Wege des Kreuzestodes der Feindschaft ein Ende bereitet in sich", d. h. „indem er eben sich selbst an das Kreuz gab".[1])

Wenn es nun weiter geht: καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην, so ist es sehr verlockend, auf v. 14 zurückschauend sich den Fortschritt so zurechtzulegen, daß man umschreibt: „und er ist nicht nur unser Friede, sondern verkündigte ihn auch". Und wirklich ist dies bei den Auslegern sehr verbreitet und hat auch in den Texten sich geltend gemacht, indem man vielfach das zweite εἰρήνην unserer kritischen Ausgaben strich und las, als ob da stünde: „und gekommen verkündete er Frieden euch den Fernen und den Nahen".[2]) Freilich muß man dabei vergessen, daß man — wenigstens meist und zwar mit Recht — in v. 14 den Ton auf αὐτός gelegt hatte und das ἐστίν dort keineswegs als nachdrücklich gesetzt verstand. Da nun obendrein der richtige Text in v. 17 augenscheinlich Gewicht auch auf das Objekt und insbesondere auf die Dative legt, so wird man von jener Rückbeziehung absehen müssen. Dagegen bietet sich für uns, die wir ὁ ποιήσας κτλ. (v. 14) nicht als Apposition zum Subjekt, sondern prädikatisch faßten (vgl. S. 135 f.), eine andere Gegenüberstellung von selbst dar in diesem ὁ ποιήσας. Dies gab eine Art Näherbestimmung zu ἡ εἰρήνη ἡμῶν, die aber, vor allem wenn wir mit Recht diesen Begriff ganz allgemein faßten, noch eine zweite, ergänzende Aussage erwarten ließ, wie sie eben jetzt vorliegt. Daß dieselbe nicht partizipial anschließt, ist bei der Entfernung des ersten Partizipiums und anderseits angesichts des eingefügten ἐλθών nicht wunderbar. Es ist ein hier noch weniger als 1, 22 auffallendes Verlassen der Partizipialkonstruktion: „denn Er ist der Friede von uns, der Gemachthabende die zwei eins etc. und gekommen verkündete Frieden" (als ob es vorher geheißen hätte: „der gemacht hat") Um so weniger wird nun auch das Hysteronproteron auffallen, das in dem καὶ ἐλθὼν εὐαγ-

[1]) Letztere Auslegung vertritt auch Sod. („ἐν αὐτῷ"), während Hfm. die Beziehung auf σῶμα vertritt, beide unter Hereinnahme des διὰ τ. σταυροῦ in den Partizipialsatz. Wo dies wie gewöhnlich verkannt wird, sind natürlich alle drei Beziehungen (auf σῶμα, σταυρός und auf d. Subj.) denkbar.

[2]) So vielleicht schon in Marcions Text, bei den Syrern und einer Reihe meist morgenländischer Väter, sowie in späteren Hss. Doch ist nicht nur das Zeugnis der älteren griech. und lat. Hss., anderer Übersetzungen, morgen- und abendländischer Väter überwiegend, sondern vor allem die nachträgliche Hinzufügung von εἰρήνην kaum wahrscheinlich.

γελίσατο zu liegen scheint, und man hat nicht mehr das Bedürfnis, dasselbe durch Beziehung dieses *ἐλθεῖν* auf die Auferstehung oder auf das Kommen im Geist oder in der apostolischen Predigt umzudeuten, wobei der Ausdruck sichtlich vergewaltigt wird.[1]) Freilich hat man auch nicht das *ἐλθών* besonders zu betonen, so wenig wie man sagen sollte, es sei geradezu pleonastisch. Vielmehr hat es etwas Malendes, lebhaft Darstellendes: „daherkommend".[2]) Der Gedankengang wird also von Hpt. ganz richtig dahin angegeben, daß zuerst gesagt worden sei, was Christus getan habe, und darauf hier beigefügt werde, was er gesagt habe. Was er getan hat, steht aber nicht v. 14ᵃ, sondern v. 14ᵇ: „Denn Er ist die Befriedung von uns, der gemacht habende die zwei eins, indem er die Feindschaft etc. außer Wirksamkeit setzte, um die zwei zu Einem neuen Menschen zu schaffen, wenn er nun Befriedung herstellte, und sie zu versöhnen etc., nachdem er getötet etc., und (der) dementsprechend bei seinem Daherkommen verkündete Befriedung für Euch die Fernen und Befriedung für die Nahen." —

Immerhin bliebe selbst da ein Rest von Unbehagen gegenüber der Anordnung der Gedanken, wenn nicht noch ein Begründungssatz folgte. Denn ein solcher und nicht ein mit referierendem *ὅτι* eingeleiteter Aussagesatz ist v. 18, und zwar ist es nicht ein Erkenntnisgrund, der nachgebracht wird, so daß *ὅτι* für *γάρ* stünde, sondern der Realgrund. Nur greift man wohl fehl, wenn man allen Nachdruck auf das hier keineswegs besonders auffällig vorangestellte *δι' αὐτοῦ* legt, während der Ton ebensosehr auf dem durch Stellung und Tempus markierten *ἔχομεν*, bzw. gewissermaßen gleichmäßig auf allen Teilen des Satzes ruht: „dieweil (eben) durch ihn wir den Zutritt haben, die beiden in Einem Geiste, zum Vater". Es wird so dieser Begründungssatz zu einer Rekapitulation des von dem Tun Christi Gesagten, und paralysiert damit definitiv das Hysteronproteron.

In genauer Übertragung läßt sich nach dem allen das ganze Satzgefüge von v. 13 ab folgendermaßen zusammenfassen: „Nun „aber eben — in Christo Jesu — wurdet ihr, die einst fern seienden „nahe auf Grund des Blutes des Christus. Denn eben Er ist die „Befriedung von uns, (ist) der gemacht habende die beiden Teile „eins und das Zwischengewänd des Zauns aufgelöst habende, (indem)

[1]) Man beruft sich zwar auf einen johann. Sprachgebrauch. Derselbe läßt sich aber keineswegs einfach auf Pl übertragen. Und in Wahrheit ist es auch dort nur der Kontext, der die Verwendung des Worts mit Bezug auf den Geist u. dgl. ermöglicht. Vgl. 14, 18; 28, dagegen 15, 22.

[2]) Vgl. Raphel, Annot. philol. in NT. ex Polyb. et Arriano coll. Allerdings sagt er: Participium eleganter „redundat". Aber diese Redundanz ist keine überflüssige. Die Meinung ist zwar nicht: gekommen ins Fleisch, aber: im Fleisch. Originell Chrys.: und selber gekommen, nicht einen Engel oder Erzengel sendend.

„die Feindschaft in und mit seinem Fleische, das Gesetz der Gebote „in und mit Satzungen außer Wirksamkeit setzend, um die zwei „in sich (durch Gemeinschaft mit ihm) zu Einem neuen Menschen „zu schaffen, herstellend (= wenn er nun herstellte) Befriedung, „und die beiden in Einem Leibe Gotte zu versöhnen, durch das „Kreuz getötet habend die Feindschaft an sich selbst; und daher- „kommend verkündete Befriedung für euch die Fernen und „Befriedung für die Nahen, dieweil durch ihn wir den Zugang „haben, die beiden in Einem Geiste, zum Vater.“ [1])

Ist hiernach deutlich, daß die ganze Erörterung unter dem herrschenden Einfluß von v. 13 steht, bzw. daß v. 14—18 denselben begründen, so ist nicht minder deutlich, daß v. 19 auf v. 13 zurückgreift und das Fazit der Begründung desselben zieht, ein Fazit, das entsprechend der richtigen Fassung von v. 13, bzw. von *εἰρήνη* v. 14, nicht etwa nur die eingetretene Vereinigung von Juden und Heiden ausspricht, sondern vielmehr dies, daß die Leser nunmehr sich als vollberechtigte Teilhaber an dem Heilsgut und als in vollem Maße der heilsamen Wirkung der göttlichen *δύναμις* unterstellt wissen dürfen.

Mit echt paulinischem an die Spitze gestellten *ἄρα οὖν* setzt die Folgerung ein: „demnach also seid ihr nicht mehr Fremdlinge und Beisassen“. Da sie weder das eine noch gar das andere vorher gewesen sind, so kann das *οὐκέτι* auch nicht im Hinblick auf ihren früheren Stand, sondern nur im Hinblick auf etwas gemeint sein, was sie vorher hätten werden können, wovon man auch etwa meinen mochte, daß es infolge des früheren Zustandes hätte eintreten müssen, das aber nunmehr abgetan ist.[2]) Selbständig tritt

---

[1]) Im einzelnen ist noch zu bemerken: die Voranstellung von *ὑμῖν τοῖς μακρὰν* ist natürlich nicht so gemeint, als ob der Friede für die Fernen früher von Jesus verkündet worden sei, sondern sie ist durch den Kontext veranlaßt. Ähnlich steht Kl 3, 11 *Ἕλλην* voran. — Ob man das *εὐαγγ.* auf bestimmte Aussagen Jesu oder auf seine ganze Erscheinung bezieht, ist belanglos. — Der Vers erinnert natürlich an Jes 57, 19. Das Nahesein ist hier etwas anders gemeint als v. 13; beidemal ist jedoch Gott der, dem die Heiden jetzt nahe sind (v. 13) und dem Israel nahe war im Vergleich mit den Heiden. *Προσαγωγή* weiter ist Zutritt. — *Ἐν ἑνὶ πνεύματι* aber ist nicht trinitarisch gedacht, sondern drückt aus, daß die beiden in Einem allerdings gottgegebenen Geiste zum Vater nahen dürfen; vgl. zu 1, 13f. u. 17. — Wie durchaus übrigens das Ganze sich mit sonstigen paulinischen Aussagen zusammenschließt, wird die Auslegung gezeigt haben (vgl. besonders Gl 3, 23ff.), natürlich vorausgesetzt, daß man des Ap Anschauungs- und Ausdrucksweise nicht auf ein durch die vier Homologumenen voll zur Aussage gebrachtes Maß bestimmter dogmatischer Formen reduziert.

[2]) Man beruft sich für die abgewiesene Auffassung auf v. 12, der, wie wir sahen, nicht einmal eng mit v. 13 zusammengehört. Aber nicht nur daß von *πάροικοι* dort überhaupt keine Rede ist, auch nicht im Sinne des von Harl. citierten Lev 22, 10f., sondern auch das *ξένοι* dort ist ein ganz anderes als hier.

gegenüber: „vielmehr seid ihr Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes".[1]) Über das unklassische συμπολῖται hat schon Raphel a. a. O. die Gemüter beruhigt. Zu den sonst zusammengestellten Beispielen bringen Berl. Pap. 632, 9 (2. Jahrhundert) und Gr. Pap. 453, 4 zwei weitere. Daß aber mit den Heiligen hier nicht Israel als solches gemeint sein kann, ist klar. Man hat an die Patriarchen gedacht (Chrys.), was natürlich ganz fern liegt, oder man hat alle Heiligen, die schon verklärten atlichen mitsamt den Christen, zusammengefaßt sein lassen (Calov.), als ob πάντων dabei stünde. Ebensowenig geht es nach dem Kontext an, speziell die Muttergemeinde in Jerusalem zu verstehen. Aber auch die Beziehung auf alle Christen (vgl. zu 1, 2) scheint nicht ohne Anstoß, da ja die Leser selbst auf diese Bezeichnung Anspruch haben. Doch schränkt dies eben die Aussage von selbst auf die übrigen ἅγιοι ein, die neben der Leserschaft, die hier als Repräsentantin des Heidenchristentums angeredet ist, diesen Namen tragen dürfen, ohne daß man zu sagen hätte, οἱ ἅγιοι sei direkt Benennung der Judenchristen. Der Ap hätte schreiben können: „sondern ihr seid Heilige mit den Heiligen, d. h. mit allen anderen, die überhaupt so zu nennen sind". Weil jedoch nach dem Kontext die Zweiteilung der gesamten Christenheit in Juden- und Heidenchristen sich vordrängt, schrieb er unwillkürlich: „Mitbürger" der Heiligen, d. h. mit den anderen als Bürger neben euch stehenden Christen das Bürgerrecht teilend, Mitbürger in der Gesamtheit der Christen, die andernteils aus denen genommen ist, die einst ἐγγύς waren.[2]) Darüber hinaus geht das andere, das Nahegekommensein (v. 13) zum stärksten Ausdruck bringend: „Hausgenossen Gottes", zu seinem Haushalt gehörig und so in den nächsten Verkehr mit ihm gestellt.

Würde nun nur beigefügt (v. 20): „aufgebaut worden auf dem Grund der Ap und Propheten", so würde trotz der neuen Wendung des Bildes von den Hausgenossen zu den Steinen, aus denen sich das Haus erbaut, eine seltsame Abschwächung vorliegen, doppelt wenn unter dem θεμέλιον τῶν ἀποστόλων κτλ. die Lehre derselben zu verstehen wäre, wie von der patristischen Exegese her bis in die Neuzeit mit fast unüberwindlicher Hartnäckigkeit immer wieder behauptet wird. Doch auch wenn man den Genit. appositionell faßt, bleibt das Bedürfnis danach, daß die Aussage sich wieder hebe. Und dies geschieht durch den Genit. absol., der somit aufs engste zu v. 20ª gehört, ja vielleicht den eigentlichen Nachdruck von v. 20 auf sich zieht. Ob man das αὐτοῦ dabei auf θεμέλιον

[1]) Das ἐστέ ist überwiegend bezeugt, seine Weglassung sicher wahrscheinlicher als die nachträgliche Hinzufügung.

[2]) Andere Erklärungen wie die von den Engeln oder von einer besonderen Gruppe auserwählter Christen u. dgl. können beiseite bleiben.

beziehen oder es zu *Χοῦ Ἰοῦ* nehmen soll, kann zweifelhaft sein. Vielleicht daß das Erstere sich mehr empfiehlt, weil es den Partizipialsatz noch enger mit der Aussage verbindet: „seiend Eckstein desselben Christus“ = „während hinwiederum dessen Eckstein“ oder, wie wir sagen würden: „dessen Eckstein hinwiederum Christus Jesus ist“. Doch mag, wer dies vorzieht, übersetzen: „während Eckstein Christus Jesus selber ist“. Nur daß man dem „während“ in keiner Weise konzessive Bedeutung beimessen darf. Mit dem Gewicht des Genit. absol., bzw. seines Subjekts im Kontext stimmt dann die Beifügung auch noch eines ersten Relativsatzes, der nun wieder von dem genannten Christus Jesus eine bedeutsame Aussage macht, sowie eines zweiten, formell parallelen, der aber sachlich die bedeutsame Folge betreffend der Leser zieht: „während Eckstein desselben Christus Jesus ist, in dem *πᾶσα οἰκοδομή* zu heiligem Tempel anwachsen wird, in dem also auch ihr erbaut werdet *εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι*“.

Im einzelnen ist nun manches zu erklären. *Ἐποικοδομηθέντες* heißt es zunächst. Schon in diesem Ausdruck und dem aor. Tempus liegt eigentlich ein Hinweis darauf, daß der Genit. „der Ap und Propheten“ sagen will: „der durch diese gebildete (nicht gelegte) Grund“. Es liegt nicht der Gedanke eines beruhenden Gegründetseins auf einem gewissermaßen sächlichen Fundamente vor, sondern es wird an einen geschichtlichen Vollzug gedacht, der im Bauen auf eine geschichtliche Grundlage bestand. Entscheidend kommt hinzu, daß wie in dem *ἐποικοδομηθέντες* die Leser, so in dem Genit. absol. Chr. J. als persönliche Baubestandteile gedacht sind. Entsprechend werden die *ἀπόστολοι κ. προφῆται* sozusagen als die Grundschicht, die den Grund bildende Steinlage vorgestellt, ganz ähnlich wie Mt 16, 16 Petrus als Felsstein bezeichnet wird, auf dem als erstem Baustein die Gemeinde aufgebaut werden wird (vgl. Zahn, Mtev z. St.). — Unter den neben den Ap genannten Propheten aber hat man von Chrys. bis in die Neuzeit vielfach die atl Propheten verstanden, wobei man die Wortfolge etwa durch die größere Wichtigkeit der Ap erklärte. Aber, selbst wenn man dies für zulänglich ansehen dürfte, was nicht der Fall ist, so entscheidet schon 3, 5, und wiederum 4, 11 dawider, insofern dort die *προφῆται* zweifellos christliche Propheten sind. Auch entstünde bei der allein richtigen persönlichen Fassung von *θεμ.* eine merkwürdige Kombination. Sollte man da nicht vor allem die Erwähnung der *πατέρες* erwarten, die man bei der Bestimmung der *ἅγιοι* v. 19 so gern heranzog.[1] — Auf der anderen Seite ist,

---

[1]) Wie Chrys. verstand augenscheinlich auch schon Marc. und strich darum das *καὶ προφ.* „timuit enim ne et super veterum prophetarum fundamenta aedificatio nostra constaret in Christo“ (Tert. ed. Oehl. II, S. 326). Das Richtige dagegen bei Tert. selbst (ibid.).

m. W. zuerst von Harl., dann wieder von Hfm. bezweifelt worden, ob es überhaupt zweierlei Persönlichkeiten seien, woran der Ap denke. Durch den Artikel nämlich werden die zwei Begriffe zu Einer Klasse zusammengeschlossen und es entsteht dadurch allerdings zunächst der Eindruck, als ob bei der Annahme von zweierlei Männern die Propheten mit den Ap einen abgeschlossenen Kreis von ursprünglich der Kirche gegebenen Persönlichkeiten darstellten: „der Grund, den die Ap und Propheten miteinander bilden als die miteinander zuerst berufenen gegenüber den Nichtaposteln und Nichtpropheten, die darauf gebaut worden sind". Dies entspräche nun aber nicht der sonstigen paulinischen Anschauung von der Prophetie in der Kirche (vgl. besonders 1 Kr 12—14, auch AG 13, 1 ff.). Nur wäre es freilich kaum weniger auffällig, wenn hier die Ap zugleich als Propheten charakterisiert sein sollten. Ist das Zusammentreffen beider Qualitäten in einer Person auch möglich (vgl. Zahn, Einl[3] I, 360), so bliebe die doppelte Prädizierung doch beispiellos und zwecklos — was Harl. und Hfm. zur Begründung heranziehen, liegt gleichermaßen fern — und auch 4, 11 spricht mindestens mehr dagegen als dafür. Die Schwierigkeit wird sich bei richtiger Fassung der Determinierung durch den zweifachen Artikel vor *θεμέλιον* und vor *ἀποστ. κ. προφ.* erledigen. Es ist echt griechisch, daß es, während wir im vorliegenden Falle sagen würden: auf dem Grund von Ap und Propheten, hier lautet: „auf dem Grund der Ap und Propheten". Es ist der bekannte, nur einmal vorhandene Grund, der durch die betreffenden Ap und Propheten der Anfangszeit gebildet wird. Ja, das griechische Ohr hätte eine Weglassung des Artikels vor dem Genit. nach dem determinierten Regens kaum ertragen.[1]) Die Vorstellung ist also wirklich nicht, daß alle Ap und Propheten den Grund bilden, sondern daß er von Ap und Propheten, eben denen der grundlegenden Zeit, gebildet wird. Und dies entspricht wirklich dem Tatbestand, insofern alsbald am Anfang der Gemeindebildung neben den Ap, die nach dieser ihrer Sonderqualität benannt werden, auch Männer standen, die, ohne Ap zu sein, doch mit der Gabe des Geistes zu prophetischem Tun ausgestattet waren. Propheten nämlich sind geisterfüllte Künder des Willens Gottes sowohl nach Seite dessen, was Gott tun, als nach Seite dessen, was er haben, d. i. getan wissen will. Man denke an Jakobus (vgl. Zahn, Einl § 6, 2), an Barnabas (AG 4, 36; 13, 1) u. a. Daß die *ἀπόστολοι* überall vor ihnen rangierten, ist natürlich. Die Ap sind, wie wir gesehen haben, die Pioniere des Reiches Christi (vgl. zu 1, 1).

[1]) Vgl. Zahn zu Mt 8, 20 Anm. 15. Der Fall ist ganz ähnlich wie das dort gegebene Beispiel: *ὁ τοῦ τέκτονος υἱός* = der Zimmermannssohn, nicht der Sohn des Zimmermanns. Man könnte auch hier ebenso übersetzen: „der Apostel- und Propheten-grund".

Ihnen treten die Propheten mitwirkend zur Seite, hier indem sie in Gottes Geist die gottgewollten Wege der Mission anzeigen (AG 13, 1; 15, 32), dort indem sie durch Vorausweisung auf göttliche Absichten die Kirche sich auf das Kommende bereiten lehren und so vor Erschütterungen bewahren (AG 11, 27 ff.; 21, 10), dort indem sie im Gemeindegottesdienst ihre Stimme erheben, um Gottes *μυστήρια* zu erschließen (1 Kr 12 u. 14). Was daneben als Aufgabe der Evangelisten, der Hirten und Lehrer erscheint, darüber ist zu 4, 11 zu reden Zeit und Anlaß. Daß von einer „unpaulinischen“ Überschätzung des Apostolats bei dieser richtigen Deutung so wenig die Rede sei wie von einem Widerspruch zu 1 Kr 3, 10 ff., ist mit Händen zu greifen.[1])

Ganz eng aber, wie gezeigt, gehört nun noch v. 20^b zum Vorigen, so daß man das Eine gar nicht ohne das Andere zu denken hat. Dabei will jedoch das Bild vom Eckstein etwas vorsichtiger behandelt werden als es meist geschieht. Zwar die bei Chrys. zuerst auftauchende, von Thdrt. besonders betonte, von Calov. angenommene Meinung, daß Chr. dadurch als der die zwei Mauern, Heiden- und Judentum, verbindende Stein charakterisiert werde, klingt wohl nur noch gelegentlich nach, aber die Vorstellung von der „zusammenhaltenden Bedeutung des Ecksteins“ spukt noch vielfach weiter, während doch jede lebendige Anschauung ihre Unvollziehbarkeit dartut. Ebensowenig darf man „Grundstein“ übersetzen, wenigstens nicht sofern derselbe als das Ganze tragend gedacht wird. Endlich ist es auch nicht „der das Fundament abschließende und dessen Festigkeit bedingende Hauptstein“.[2]) Vielmehr kann nur gedacht werden an den z u e r s t g e l e g t e n Stein des Fundaments, dessen spezifische Bedeutung nicht das Zusammenhalten oder das Tragen ist, — an ersterem partizipieren auch die drei anderen Ecksteine des normalen, rechtwinkligen Hauses, an letzterem der ganze Grund, — sondern dies,

[1]) Auch 1 Kr 3, 10 ff. wird das Bild eines Baues gebraucht. Aber dort ist es ein ganz anderer Gedanke, der verfolgt wird: Pl als Baumeister legt Christum als Grund, andere bauen darauf weiter. Hier dagegen ist die Rede davon, wie die Leser auf jene apostolisch-prophetische Grundschicht aufgebaut worden seien. Selbst wenn 1 Kr, 2 Kr, Gl und Eph in einem Zuge geschrieben wären, so daß nur wenige Seiten des Buchs, wenige Stunden im Niederschreiben dazwischen lägen, würden beide Bilder nebeneinander denkbar sein. Es liegt aber, was unsere „Kritiker“ immer wieder vergessen, ein Zeitraum von Jahren zwischen den betreffenden Briefen.

[2]) Das erste z. B. bei Harl.: „Das Bindeglied des ganzen Gebäudes“; das zweite bei Hpt.: „der tragende Grundstein“; ähnlich Sod.: „der feste Grund“; bei beiden kommt nebenbei *ἐπὶ τ. θεμελίῳ* zu kurz; das dritte bei Zahn zu Mt 21, 42, allerdings mit Bezug auf die dort erwähnte *κεφαλὴ γωνίας*, die aber, wie schon die Übersetzung des Symmachus zeigt und auch Zahns Beziehung auf das Fundament andeutet, mit *λίθ. ἀκρογων.* identisch ist. Auf unsere Stelle angewandt wäre der Sinn jedenfalls nicht brauchbar.

daß er dem ganzen Gebäude, bzw. hier zunächst dem Fundament Richtung und Anhalt gibt.[1]) Also: „aufgebaut worden auf der Grundlage der Ap und Propheten mit ihrem Richtung und Art des Grundes und damit des Baues bestimmenden Eckstein Christus Jesus," von dem es nun aber weiter noch heißt: „in welchem alles Bauwerk zusammengefügt werdend wachsen wird in der Richtung auf einen Tempel heilig im Herrn." So nämlich wird zu übersetzen sein. Es ist also 1) ἐν ᾧ nicht = „auf welchem", was schon gegenüber ἐπὶ τῷ θεμελίῳ nicht wohl angeht, übrigens auch der Vorstellung vom Eckstein nicht entspricht. Es ist „in dem", und zwar so, daß das Bild wirklich verlassen erscheint.[2]) Es gehört 2) ἐν ᾧ nicht zu συναρμολογουμένη, was die Wortstellung und auch die Parallele des 22. Verses nicht empfehlen, sondern zum ganzen Satz. Weiter ist 3) πᾶσα οἰκοδομή weder der ganze Bau, noch jeder Bau, noch gar beide Bauwerke.[3]) Ersteres würde sich zwar durch den Zusammenhang dringend empfehlen, insofern es sich ja bisher augenscheinlich nicht um die Einzelgemeinden handelt, sondern

---

[1]) Zu dieser Fassung stimmt sehr wohl die offenbar dem Ap vorschwebende Stelle Jes 28, 16: „Siehe mich, der legte in Sion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen kostbaren Eckstein (LXX: λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον), gegründete Gründung"; denn auch hier wird der Gedanke der sein, daß dieser Stein sicherer (und maßgebender) Anfang eines Neubaus sei. Ebenso stimmt dazu das vielleicht durch unsere Stelle angeregte Wort 1 Pt 2, 4, insofern auch dort nicht direkt von dem Aufgebautwerden auf dem Stein die Rede ist, sondern es heißt: πρὸς ὃν προσερχόμενοι. Daß Ps 118, 22 bzw. Mt 21, 42 vorzüglich dazu passen, braucht nicht gesagt zu werden. — Wie oben erklärt auch Hfm. und gelegentlich Schneller, Kennst du das Land, S. 64 Mitte, während er freilich in der Bezugnahme auf 1 Pt willkürlich ein „auf ihn" einfügt und diese Vorstellung überhaupt mehrfach hereinmischt. — Rob. a. a. O. hat nachgewiesen, was von vornherein wahrscheinlich, daß „die Ecksteine" größere Dimensionen haben als die übrigen (vgl. auch die Unterscheidung von Eck- und Grundsteinen Jes 51, 26). Dadurch wird das Bild anschaulicher, ohne aber eine Änderung zu erfahren. Jesus ist gedacht wie der gewaltige Quader, der in die Erde gesenkt ist und von dem aus die Grundmauern nach rechts und links hin sich erstrecken, bzw. der für die Fundamentierungen der Außen- wie auch der Zwischenmauern, für die ganze Grundschicht (und damit für alle Teile des Hauses) normierend wirkt.

[2]) Auch die Umschreibung „umschlossen von ihm, wie der Eckstein des Grundbaues das ganze von ihm aus entstehende Gebäude gleichsam umschließt" (Hfm.), liegt fern. Der Begriff des ἀκρογωνιαῖον widerstrebt nun einmal solcher Vergleichung; der Eckstein „umschließt" nicht. Es ist das sphärische ἐν, aber eben direkt auf die Person bezogen: In dessen Sphäre, d. h. hier nach dem Kontext: in seiner Gemeinschaft stehend und daher von ihm überwaltet und bestimmt.

[3]) Die LA πᾶσα ἡ ist zu verlockend, wie sich gleich zeigen wird, als daß sie wahrscheinlich sein sollte. Auch die Hss. stehen ganz überwiegend dagegen. Die patristischen Schriften schwanken allerdings etwas. Doch zeigt gerade dies, daß man bei der Berufung auf sie vorsichtig sein muß.

um die Eine christliche Gemeinde. Außerdem bekäme man eine gute Anknüpfung an das Vorige, indem der ganze Bau in Gegensatz zu dem *θεμέλιον* träte. Doch hat man vergeblich versucht, einen Sprachgebrauch zu konstruieren, der uns gestattete *πᾶς* ohne folgenden Artikel im Sinne von „ganz“ zu nehmen. Gegen die dritte Fassung, wonach *πᾶσα* zwar in zweifellos sprachrichtiger Weise als „jeder“ gefaßt, aber speziell auf die zwei Teile der Menschheit bezogen wird, entscheidet schon, daß man notwendig *ἀμφότερος* erwarten müßte; außerdem ist der Gedanke, daß das Juden- und Heidenchristentum je einen Bau darstelle nach dem bisherigen schwerlich möglich. Was endlich die Beziehung des *πᾶσα* auf jede Einzelgemeinde anlangt, so würde dies nicht nur eine Näherbestimmung erwarten lassen, da an und für sich „jedes Gebäude“ noch gar nicht auf christliche Gemeinden bezogen werden könnte, sondern es wäre obendrein im Kontext durchaus unmotiviert, ja durch v. 22 ausgeschlossen, insofern angesichts des Umstandes, daß der Brief nicht an eine Gemeinde geht, das singularische *εἰς κατοικητήριον* nicht passen würde.[1]) Dagegen gibt schon Ambrst. die Übersetzung: omnis structura, was im Unterschied von seiner Auslegung von 1 Kr 3, 9; 2 Kr 5, 1, wo er aedificatio schreibt, „alles Mauerwerk, aller Bau“ heißen muß (cod. g.: omnis aedificatio t structura). Und wahrscheinlich meint Chrys. dasselbe wenn er sagt: *κἂν τὸν ὄροφον εἴπῃς, κἂν τοὺς τοίχους κἂν ὁτιοῦν ἕτερον, τὸ πᾶν διαβαστάζει.* Man mag sagen, daß dies gar nicht eine andere Auffassung von *πᾶς* bedeute als sie da statt hat, wo man die Einzelgemeinden versteht, sondern daß es eine andere Fassung von *οἰκοδομή* voraussetze. Es werde ja auch hier *πᾶς* = jeder genommen. Immerhin ist es doch eine spezifische Anwendung von *πᾶς* = jeder, nämlich in der Weise, wie sie besonders bei Abstraktis statt hat und wie sie im Deutschen dadurch wiedergegeben wird, daß wir statt „jeder“ vielmehr „aller“ gebrauchen; vgl. besonders Mt 3, 15 *πᾶσα δικαιοσύνη* (= *πᾶν ὃ ἂν ᾖ δίκαιον*, Blaß 47, 9); AG 4, 29: *πᾶσα παῤῥησία*; aber auch, wennschon hebraisierend: *πᾶσα σάρξ*. Im vorliegenden Zusammenhang ist dies speziell motiviert durch den Gegensatz zu dem vorerwähnten *θεμέλιον* und will, ganz wie es Chrys. verstanden haben wird, ausdrücken: „alles, was weiter (außer und auf dem Grund) gebaut wird, alles was irgend Bau ist, nicht nur der Grund“.[2])

[1]) Nach Hpt. soll man freilich überraschenderweise v. 22 sogar auf die einzelnen Leser des Briefes beziehen, wie ja der Gedanke von deren Beteiligung am Gottesreich ausgegangen sei. Selbstverständlich müßte auch hierbei entweder der Plural stehen oder ein *ἕκαστος* (vgl. 4, 25), zumal nach dem von Hpt. unerklärt gelassenen *συνοικοδομεῖσθε*.

[2]) Daß *οἰκοδομή* nicht so gebraucht werden dürfe, weil es im NT überall, wo es nicht die Handlung des Aufbauens bezeichne, im Sinne von

4. *Συναρμολογουμένη* — ein zuerst in unserm Brief nachweisbares Kompositum = „zusammenfugen“ — wird etwa mit „beim oder im Zusammengefugtwerden“ aufgelöst werden können.[1] „*Εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ*“: da das Verbum nach der gegebenen Auslegung schon seine Näherbestimmung in *ἐν ᾧ* hat, so gehört *ἐν κυρίῳ* natürlich zu *ἅγιος*. „Heilig im Herrn“ heißt der Tempel, weil er eben durch seine Beziehung auf ihn, durch sein Hineingestelltsein in seine Sphäre seine Heiligkeit hat. Das *εἰς* vor *ναόν* aber drückt kaum direkt das Resultat aus („zu einem Tempel“), was formell wohl zu *πᾶσα ἡ οἰκοδομή* oder zu *πᾶσα οἰκ.* im Sinne jeder Einzelgemeinde passen, aber sachlich auch da, zumal angesichts des Fut. *αὔξει* Bedenken erwecken würde, da doch selbstverständlich das *ναὸν ἅγιον εἶναι* bereits gegenwärtig gilt (vgl. auch 1 Kr 3, 9; 16 f.; 2 Kr 6, 16); — man sollte erwarten, daß die Einheit oder Herrlichkeit und Größe des Tempels hervorgehoben wäre. — Das *εἰς* wird vielmehr das *εἰς* der Richtung sein und das Futurum drückt das mit Notwendigkeit je und je sich vollziehende aus: „in welchem, was immer Bau ist, beim Zusammengefugtwerden wachsen wird in stetiger Richtung auf einen Tempel, heilig im Herrn, los.“ Die Vorstellung eines Tempels heilig im Herrn steht dem Ap als das je und je sich realisierende Ideal vor Augen. Will man mit „zu“ übersetzen, so wäre zu sagen: „zu heiligem Tempel“. Der *κύριος* dürfte dabei, zumal Christus Jesus schon mit *ἐν ᾧ* genannt ist und doch nicht *αὐτῷ* dasteht, Gott sein (vgl. v. 22 *τοῦ θεοῦ*). Das eigentümliche Nebeneinander dieser atl und der ntl Verwendung von *κύριος*, wie man kurz sagen mag, ist eine bekannte, auch in unseren Sprachgebrauch übergegangene Erscheinung im ntl und speziell auch paulinischen Griechisch.

Es folgt v. 22: „in dem auch ihr miterbaut werdet in der Richtung auf eine Behausung Gottes im Geist“. Bei der engen Zugehörigkeit von *ἐν κυρίῳ* zu *ἅγιον* wäre es unnatürlich, *ἐν ᾧ* hieran anzuschließen. Es steht dem ersten *ἐν ᾧ* parallel und der Satz gewinnt, indem jetzt das Präsens statt des Futurums steht, den Wert einer Folgerung (vgl. oben). Ob man *συνοικοδομεῖσθε* von einem „Zusammengebautwerden“ (vgl. das

---

„Gebäude“ stehe, ist ein haltloser Einwand. 1) handelt es sich nur um Mt 24, 1 parall. Mr 13, 1 u. 2 (plur.) und um 1 Kr 3, 9; 2 Kr 5, 1. 2) kann an ersterer und muß an der zweiten Stelle anders übersetzt werden: „Gottes Gebäu seid ihr: das, was und woran er baut“. *Οἰκοδομία* ist eben wirklich „Erbauung“, teils abstrakt, teils zum Ausdruck für solches, was erbaut wird und ward.

[1]) Über Sinn und Gebrauch von *ἁρμός, ἁρμολογεῖν, συναρμολογεῖν* vgl. Rob. S. 261 ff. — Das Wort kommt außer hier noch einmal im Briefe vor (4, 16) und gehört zu den Beispielen dafür, wie ein Schriftsteller ein einmal gebrauchtes Wort, besonders ein seltenes gern wiederholt (vgl. Einl S. 39 f.). Gegen paulinischen Ursprung spricht es natürlich nicht.

συν- in *συναρμολογουμένη*) gesagt sein läßt oder es wie soeben geschehen übersetzt, macht keinen wesentlichen Unterschied, wenn auch hier das *εἰς* wie zuvor gefaßt wird. Unnatürlich erscheint die imperativische Fassung Calvins. Von der Vorstellung, daß die Leser Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes seien, hat sich der Gedanke zu der anderen Vorstellung gewendet, daß sie mitgehören zu denen, bei denen Gott seinerseits Wohnung macht. In sinniger Weise erinnert nun das *ἐν πνεύματι* nochmals an das völlig neue Wesen, das seinen Einzug gehalten hat. Israel hatte in seiner Mitte eine Gotteswohnung stofflicher Art. Dies ist abgetan (vgl. v. 14 ff.). In und mit der Christenheit erwächst eine Gotteswohnung, die nicht dem Gebiet des Sinnenfälligen angehört (zur Sache vgl. Jo 4, 23 f.). Daß der Ap *ἐν πνεύματι* und nicht *πνευματικόν* schreibt, würde, wenn es überhaupt einer Erklärung bedürfte, schon aus Gründen des Wohlklangs im Hinblick auf das *ἐν κυρίῳ* v. 21 begreiflich. Es zum Verbum zu ziehen ergäbe eine unmotivierte und häßlich nachhinkende Bestimmung.[1]) —

Mit einem *τούτου χάριν* setzt nun das folgende Kapitel ein. Will man diesen Anschluß und damit den weiteren Fortschritt der Rede verstehen, so gilt es zunächst festzustellen, ob und wo der alsbald wieder abgebrochene Satz aufgenommen werde. Denn daß 3, 1 einen abgebrochenen Satz darstellt und nicht etwa durch ein *εἰμί* zu vervollständigen ist, sollte man nicht bestreiten.[2]) Es könnte das *εἰμί* nur fehlen, wenn der Ton auf dem Prädikat läge („darum (bin) ich, Pl, der G e f a n g e n e etc.“), oder wenn der Schreibende betonen wollte, daß er aus keinem anderen Grunde der Gefangene Chr. sei („d i e s e r halb (bin) ich, Pl, der Gefangene“). Jenes wäre sinnlos, dieses liegt hier, wo von seiner Gefangenschaft noch gar nicht die Rede war, ganz fern. Vor allem aber würde auch jeder wirklich verständliche Gedankenfortschritt im weiteren zerstört, wie man sich aus der änigmatisch abrupten Inhaltsangabe des Kapitels bei Mey.-Schmidt ohne weiteres überzeugen kann. Dasselbe gilt von der überhaupt ganz willkürlichen Erklärung des

---

[1]) Auslegungsgeschichtlich in hohem Grade interessant ist übrigens die Erklärung des Mpsv. zu v. 22. Derselbe schreibt einen Text her, wonach v. 22 anfängt: *ἐν ᾧ πᾶσα ἁφή*, und bemüht sich nun diesem absolut sinnlosen Text einen Sinn abzugewinnen. Mit Recht erklärt Swete dies durch ein Hereinspuken von 4, 16. Der Fall ist sehr lehrreich für die textkritische Arbeit, indem er an einem exorbitanten Falle zeigt, wie patristische Textzeugen s e l b s t d a , w o s i e e i n e n b e s t i m m t e n T e x t a u s l e g e n , nicht unbedingt zuverlässig sind. Auch einem so tüchtigen Exegeten wie Mpsv widerfährt hier etwas stark Menschliches.

[2]) Dafür allerdings schon Pesch. (vielleicht auch Ephr.'s Text) und unter den Auslegern Chrys. Doch hat er diesmal wenig Nachfolger gefunden, wennschon noch Neuere wie Mey. dafür eintraten. Zusätze wie *πρεσβεύω* in D und Etlichen (vielleicht schon Ambrst.) sind sicher Korrektur.

Orig., wonach v. 3 den ergänzenden Gedanken in anakoluthischer Form vortrage, aber auch von der besseren, an Gl 2, 6 ff. eine gewisse Parallele habenden Struktur des Grot., der in v. 8 die Fortsetzung sieht, und endlich von der schon durch die andere Konjunktion (*διό*) sich verbietenden angeblichen Fortführung durch v. 13. Auch die Wiederaufnahme erst durch 4, 1 ist unhaltbar. Zwar würde dadurch das nicht unschwierige *οὖν* dieses Verses leichte Erledigung finden, insofern es gewissermaßen über das ganze dritte Kapitel zurückgriffe, und es ließe sich auf das hier wiederkehrende *ἐγὼ ὁ δέσμιος* hinweisen. Aber abgesehen davon, daß ein so radikales Entgleisen, wie es dabei für 3, 2 ff. angenommen wird, wenig wahrscheinlich ist, überspringt man so nicht nur den ausdrücklichen Abschluß v. 20 f., sondern auch diejenige Aussage, welche schon durch Anwendung derselben, bei Pl sonst nicht angewendeten Form der Anknüpfung sich als wahrscheinlichste Fortführung zu erkennen gibt und als solche seit Mpsv. und Thdrt. immer wieder erkannt worden ist, nämlich v. 14.[1])

Nimmt man nun hier die Fortsetzung an, so kann über die Beziehung von *τούτου χάριν* kaum ein Zweifel bestehen. Es ist trotz 1 Jo 3, 12 nicht etwa ohne weiteres = *διὰ τοῦτο* (Hfm.) zu fassen und auf v. 19—22 zu erstrecken. Vielmehr nötigt das Singuläre der Anwendung bei Pl, es wirklich in seinem ursprünglichen Sinn zu nehmen: „dieserhalb, in diesem Interesse“ und man hat es auf die letzte Aussage 2, 22 zu beziehen, die zwar nicht imperativisch zu deuten war, aber, indem sie von einem Miterbautwerden in der Richtung auf Gottesbehausung im Geist redete, ein W e r d e n im Auge hatte, dessen Förderung dem Ap in der Tat am Herzen lag und die in v. 14 dann zur Aussprache kommende Bitte veranlassen mochte. Hierbei ist die Betonung des *τούτου χάριν* selbstverständlich: „d i e s e r h a l b ich, Pl etc. = dieserhalb geschieht es, daß ich.“ Und die Aussage schaut zurück auf jene Stelle, wo das *ἐγώ* zuletzt vorkam, verbunden mit dem (nachher in v. 14 fast wörtlich aufgenommenen) Ausdruck der Bitte: *ἵνα ὁ θεὸς τ. κ. ἡμῶν Ἰοῦ Χοῦ, ὁ πατὴρ τ. δόξης, δώῃ ὑμῖν κτλ.* 1, 15 ff., während die Beifügung von *Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ* [*Ἰησοῦ*]

---

[1]) Warum der Ap, nachdem er v. 2 doch zweifellos von seinem beabsichtigten Gedanken abgesprungen ist, nicht hier und in dieser Form auf denselben soll zurückgreifen dürfen, ist nicht abzusehen. Ganz besonders leicht vorstellbar wird es bei der Annahme, daß unser Brief eigenhändig geschrieben ist (vgl. Einl S. 49 f.), so daß der angefangene Text dem Ap nicht nur „vor Augen stand“, sondern „vor Augen lag“. Ob man v. 2—13 mit Mpsv. eine Parenthese nenne oder mit Hpt. von einem Anakoluth rede, ist gleichgültig. Gegen jenes spricht die Wiederholung des *τούτου χάριν* gegen dies der Umstand, daß die K o n s t r u k t i o n eigentlich nicht verlassen ist. Nach einem Kompilator sieht die konsequente Durchführung des Gedankens übrigens sicher nicht aus.

ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν sich aus dem inzwischen herausgetretenen Unterschied von Juden- und Heidenchristen erklärt, der es nahe legte, jetzt zu betonen, was ihm in besonderer Weise Pflicht und Recht der Fürbitte für die Leser als dem heidnischen Völkertum entstammte Christen gebe. Daß der Inhalt der Bitte sich inzwischen sozusagen bereichert hat, kann natürlich nicht auffallen, ebensowenig wie auffallen kann, daß das *κατὰ τ. πλοῦτος τ. δόξης* jetzt, anders als in 1, 17 ff. zu *δῷ* tritt (3, 16). Dagegen springt in die Augen, welche Bedeutung das *καταλαβέσθαι* und *γνῶναι* auch diesmal in der Bitte hat, ja daß, wie sich zeigen wird, die Bitte wirklich auch hier darauf eigentlich abzielt.[1]) Man erkennt nach dem allen ohne weiteres, wie der oben S. 129 bzw. 131 gegebene Aufriß des Gedankengefüges von 1, 15 an durch Kap. 3 sich noch weiter zu einem geschlossenen Gedankenkomplex abrundet: „Darum auch ich — höre nicht auf zu danken und zu „bitten, daß Gott euch geben möge, zu erkennen, wie Großes ihr „erfuhret und habt — gemäß dem, was seine Macht an dem Christus „getan. In der Tat ja hat er auch euch mit dem Christus leben„dig gemacht etc., um aufzuweisen dereinst die überschwängliche „Größe seiner Huld gegen euch. (Denn seine Huld ja war es, „dadurch ihr gerettet wurdet etc.; denn sein Werk sind wir, ge„schaffen, daß wir in guten Werken wandeln sollen, gedenkend ihr, „einst die Heiden, daß ihr damals Entfremdete waret). — Nun „aber eben, in Christo Jesu, seid ihr nahe geworden, denn Er ist „unsere Befriedung etc. Nicht mehr also seid ihr Beisassen, „sondern ihr seid Hausgenossen Gottes, erbaut auf dem Grund, „dessen Eckstein Chr. J., in dem aller Bau etc., in dem auch ihr

---

[1]) Zum Text in v. 1 ist noch nachzutragen, daß die LA betreffend des Genit. zu *ὁ δέσμιος* schwankt, indem neben dem alten und sehr verbreiteten *τοῦ Χοῦ Ἰοῦ* sich besonders im Abendland das bloße *τ. Χοῦ* findet; ebenfalls alt und verbreitet ist *Ἰοῦ Χοῦ* ohne Artikel, aber auch *Χοῦ Ἰοῦ* und gelegentlich *τοῦ κυρίου Ἰοῦ*. Wie unsicher die Sache liegt, wird evident, wenn man sieht, wie z. B. Orig. im gleichen Zusammenhange (Cat.) mit der Stellung wechselt (ebenso betreffs *ὁ* vor *δέσμιος*). Da *τοῦ Χοῦ Ἰοῦ* am ungewöhnlichsten ist, wird man es bevorzugen dürfen. Das bloße *δέσμιος Χοῦ Ἰοῦ* Phlm 1 und 9 hat man nur durch Umstellung variiert. Hier dagegen strich man bald *Ἰοῦ*, bald den Artikel, stellte außerdem noch um, ja schrieb *τοῦ κυρίου* (statt *Χοῦ*) *Ἰοῦ*. Daß Pl so geschrieben haben könne, zeigt Kl 2, 6, was auch Hltzm. zu seinem Urkolosserbr. rechnet. Es kehrt in Eph noch 3, 11 wieder. Für einen Späteren war es gewiß nicht wahrscheinlicher als für den Ap. Vielleicht, daß den Ap an unserer Stelle ein gewisser getragener Ton der Selbsttitulierung (beachte *ὁ δέσμιος*, der Gefangene *κ. ἐξ.*) bestimmte: „der Gefangene des Messias Jesus", wozu dann 3, 11; Kl 2, 6 einen Nachklang bilden nach der schon mehrfach gemachten Beobachtung der Vorliebe für solches Nachklingen. — Der Genit. will schwerlich sagen: der von dem Messias Gebundene, sondern er steht ähnlich wie bei *ἀπόστολος* 1, 1. Es ist „der dem Messias Jesus zu eigen und Dienst seiende Fesselträger".

„mitgebaut werdet in der Richtung auf eine Wohnung Gottes im „Geist! In diesem Interesse ich, Pl, — in diesem Interesse „beuge ich — um auf meine anfängliche Aussage (1, 15 ff.) zurück„zukommen — mein Knie vor dem Vater, daß er euch gebe etc., „auf daß ihr zu ergreifen vermöget.“

Ehe der Ap aber zu seiner Bitte kommt, unterbricht er sich, indem ihm angesichts der starken Betonung seiner Bestimmung für die Heiden ins Bewußtsein tritt, daß die Leser doch vielleicht nicht, wenigstens nicht allerseits ein so lebendiges Bewußtsein von dieser seiner Sonderstellung haben, wie es der gebrauchte Ausdruck „der Gefesselte für euch, die Heiden“ voraussetzt; und er erachtet die Sache für wichtig genug, sie alsbald zu erledigen.[1])

Für das richtige Verständnis des Folgenden [2]) kommt nun aber viel darauf an, daß man sich über das zweimal vorkommende *μυστήριον* klar werde. Allgemein scheint man von der Voraussetzung auszugehen, daß der Ap beidemal denselben Inhalt denke. Nur daß die Einen diesen Inhalt in v. 6 ausgesprochen finden, während die anderen ihn allgemeiner fassen und in v. 6 nur eine Erklärung des *ὡς* v. 5 sehen. Dort also meint man: „daß mir offenbarungsweise kund ward jenes Geheimnis (von der Universalität des Heils), so wie ich's zuvor in wenigen Zeilen erörtert habe, aus deren Lektüre ihr mein Verständnis für dasselbe entnehmen könnt, das früher nicht bekannt war wie jetzt: daß nämlich die Heiden etc.“. Hier dagegen: „daß mir offenbarungsweise kund ward das (Christus-)Geheimnis, so wie ich's zuvor erörtert habe, woraus ihr mein Verständnis für dasselbe entnehmen könnt, das früher nicht so wie jetzt den Ap kund gemacht ward, in der Richtung nämlich daß die Heiden etc.“. Beidemal fällt nicht nur auf, daß damit gerade das zum mindesten verwischt wird, was Pl von den Anderen unterschied, sondern vor allen Dingen, daß er sich in einer Weise ausgedrückt hätte, die nicht nur mißverständlich wäre, sondern durchaus unnatürlich. Wenn man in dieser Art hintereinander zweimal von demselben Objekt redet, so gibt man das erste Mal die determinierende Bestimmung und braucht das zweite Mal einen rückverweisenden Ausdruck, so wie es in den oben gegebenen Umschreibungen geschehen

---

[1]) Vgl. den Eingang des Rm, gleichviel ob man die *ἔθνη* ethno- oder geographisch faßt, und die Ausführungen besonders des Gl. Daß in Galatien ein spezieller Gegensatz vorlag, nötigt natürlich nicht dazu, Gleiches auch im Eph vorauszusetzen. Vielmehr erklärt sich die Abschweifung völlig aus dem oben Bemerkten. Was einen Pseudonymus dazu veranlaßt haben sollte, erscheint dunkel.

[2]) Ich lese v. 3: *ὅτι κατὰ ἀποκ. ἐγνωρίσθη*. Die Auslassung des *ὅτι* oder die Ersetzung durch *γάρ* sind wohl sicher Korrekturversuche, die etwa mit der Vervollständigung von v. 1 (Ergänzung von *εἰμί* u. dgl.) zusammenhängen. — (*κατά* vor *α* wie meist; vgl. zu S. 128 Anm.).

mußte, um den vermeintlichen Sinn überhaupt deutlich machen zu können; d. h. der Ap hätte zuerst geschrieben *τ. μυστήριον τοῦ Χοῦ* und nachher *ἐν αὐτῷ.*[1]) Da er das nicht getan kat, so hat er offenbar unter dem *μυστ. τοῦ Χοῦ* v. 4 etwas Anderes verstanden als unter dem *μυστήριον* v. 3. Dies ist natürlich nur möglich, wenn v. 4, dann aber auch v. 5 (mit *ὅ* angeschlossen) parenthetisch gedacht ist, so daß v. 6 den Inhalt des v. 3 erwähnten *μυστήριον* bringt, das *μυστήριον τοῦ Χοῦ* aber umfassender irgendwie die gesamte christliche Heilswahrheit umschließt: „daß mir offenbarungsweise kund gemacht ward das Geheimnis, so wie ich's zuvor in wenigen Zeilen erörtert habe, — aus deren Lektüre ihr mein Verständnis für das Geheimnis des Messias entnehmen könnt, das in anderen Geschlechtern nicht kund gemacht ward den Menschenkindern, wie es jetzt offenbart ward seinen heiligen Ap und Propheten im Geist, — es seien die Heiden Miterben etc.[2])

Ist dies das richtige Verständnis, so ist zunächst v. 2 f. klar: „wenn anders ihr hörtet, von der *οἰκονομία τ. χάριτος κτλ.*“[3]) Es kann dies nicht mehr heißen: „von der in der *χάρις* bestehenden Einrichtung“, sondern es muß schon hier an die Besonderheit der *χάρις* gedacht sein: „von der Einrichtung, welche betreffs der Begnadung, die mir in Richtung auf euch gegeben wurde, getroffen ward.“[4]) Nur versieht man's leicht darin, daß man nun in dem folgenden Aussagesatz allen Nachdruck auf *κατὰ ἀποκάλυψιν* legt. Dies hätte im Zusammenhang so wenig Sinn, wie bei der anderen Fassung von *οἰκονομία τ. χάριτος.* Wohl hat es Ton, aber nur im Zusammenhalt mit dem Inhalt des *μυστήριον,* der v. 6 aus-

---

[1]) Die Ausleger kommen mehrfach nahe an die Schwierigkeit heran, begnügen sich aber dann doch in der Regel mit einer Bemerkung darüber, daß und in welchem Sinne im zweiten Fall der Genit. beigesetzt sei, ohne zu erklären, warum erst im zweiten Fall?

[2]) Seltsamerweise will Sod. wegen Gl 3, 1 *προγράφειν* „nicht zeitlich, sondern lokal“ deuten: wie ich es vorgeführt habe. Dies mag in Gl 3, 1 etwa treffen (= vor-malen), wennschon auch dies ohne Beispiel wäre (vgl. Zahn z. St.). Sonst heißt *προγράφειν* etwa „proklamieren“. Hier aber wäre das *προ-* völlig unveranlaßt. Es ist auch unrichtig mit Sieff. zu Gl 3, 1 zu sagen, daß *προγράφειν* nur „einige Male in der Profangräzität“ für Vorherschreiben stehe. In den Pap. begegnet zunächst *ὁ προγεγραμμένος* häufig genug = „der zuvor erwähnte“; ebenso = „der früher notierte“ (z. B. B. Pap. 372, I, 21; II, 13); weiter *ὡς προγέγραπται* = „wie oben, genauer: wie zuvor geschrieben ist“ (ibid. 887, 10; 11), ja auch wohl *ὡς σοὶ προέγραψα* = wie ich dir oben geschrieben habe (ib. 993, III, 13; vgl. 998, II, 12).

[3]) *εἴγε* (vgl. Blaß § 78, 2) *ἠκούσατε* schließt zweifellos früheres Wirken Pli unter den Lesern aus. Mpsv.: *πάντως που ἠκούσατε.*

[4]) Über *οἰκονομία* vgl. zu 1, 10. Die Übersetzung: „Amt der Gnade“ wäre hier nur möglich, wenn man mit Mpsv. den Genit. *τῆς δοθείσης* per hypall. für Accus. nehmen dürfte.

einandergelegt wird, hier aber schon mit *καθώς κτλ.* vorausgenommen ist: „daß mir offenbarungsweise kundgemacht ward das Geheimnis, so wie ich zuvor in Kürze davon geschrieben habe: daß nämlich die Heiden nicht nur als Beisassen, sondern nach Beseitigung alles trennenden als *συγκληρονόμα, σύσσωμα, συμμέτοχα* am Heil beteiligt seien".[1])

V. 4 ist durch die oben gegebene Umschreibung erledigt.[2]) Daß die Bemerkung keine des Ap unwürdige Renommisterei bedeute, ist bei der vorgetragenen noch offenkundiger als bei den üblichen Erklärungen. Pl weist darauf hin, wie seine speziellen Ausführungen den Lesern überhaupt seine Erkenntnis in das Geheimnis des Messias zeigen und ihnen seine Worte um so eindringlicher machen können. „In das Geheimnis des Messias" aber sagt er, „das in anderen, früheren Generationen (Dat. temp.) nicht kundgemacht ward den Söhnen der Menschen, wie es jetzt offenbart ward seinen heiligen Ap und Propheten im Geist." Ob man dem *ὡς* seine eigentlich vergleichende Kraft belasse oder ob man es in abgeschwächtem Sinne fasse (nahezu = während), ist von untergeordneter Bedeutung, vor allem wenn es sich um das Gesamtgeheimnis des Christus handelt. Daß schon in vorchristlicher Zeit, auf dem Gebiet des AT, messianische Kunde laut geworden war, ist dem Ap natürlich außer Frage gewesen und es scheint darum die vergleichende Fassung zunächst selbstverständlich. Sogar wenn das gemeinte *μυστήριον* entgegen der obigen Erklärung speziell das von der Beteiligung der Heiden wäre, könnte man auf Stellen wie Gl 3, 8; Rm 9, 25 f.; 15, 9 ff. verweisen. Anderseits scheinen Stellen wie Eph 1, 9; 1 Kr 2, 7 ff.; Rm 16, 25; Tt 1, 2 f.; 2 Tm 1, 9 f. auch bei unserer Auffassung des *μυστήριον τ. Χοῦ* die Möglichkeit offen zu lassen, daß Pl habe sagen wollen, es sei dasselbe überhaupt noch nicht kund gewesen gegenüber der jetzt eingetretenen *ἀποκάλυψις*. Die Entscheidung wird sich daher ergeben, daß man beachtet, daß Pl gewiß nicht zufälllig in dem ersten Satze den sonst bei ihm nicht vorkommenden Ausdruck *τοῖς υἱοῖς τ. ἀνθρώπων* anwendet. Man sieht daraus, daß er (wie sachlich übrigens auch wohl an den oben genannten Stellen Eph 1, 9 etc.) von der atl Offenbarung hier, fast möchte man sagen, ausdrücklich

---

[1]) Zu *καθώς* für die inhaltliche Übereinstimmung: *ἐγνωρίσθη καθώς* vgl. 1 Kr 4, 17; Kl 1, 6; 2, 7. Allzu Scharfsinniges über den Unterschied von *καθώς* und *ὡς* bei Otto, Gesch. Verhältn. der Pastoralbr. S. 26 ff. — Daß *προέγραψα* nicht auf einen verlorenen Brief gehe, braucht heute wohl nicht mehr betont zu werden, ebenso daß *ἐν ὀλίγῳ* nicht temporal zu fassen ist. Gemeint ist 2, 13 ff.; im weiteren wohl auch schon 1, 13—15; 18 ff.

[2]) *Πρός* ist „in Richtung auf, gemäß" (vgl. Blaß § 43, 7). — Über die Nichtsetzung des Artikels nach *μου* ibid. § 47, 8. *Ἀναγινώσκοντες*: es lesend = indem ihr's nochmals leset. Wunderlich nimmt Hpt. den Vers als Objekt zu *προέγραψα* (ich schrieb solches, woran ihr merken könnt).

abstrahiert („welches in früheren Geschlechtern ‚den Menschenkindern' nicht kundgemacht ward"), um dem dann die Offenbarung an die gegenüber zu stellen, die es nun weitergeben sollen in die Welt hinein. Damit würde die abgeschwächte Bedeutung von *ὡς* bevorzugt sein, doch kommt allerdings nicht allzuviel darauf an.[1])

Τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις aber heißt es. Da die Wortstellung es nicht verbietet, eine Gruppe von zweierlei Personen zu verstehen, so wird man auch hier (vgl. zu 2, 20) daran festhalten müssen. Daß Pl — selbst ein *ἀπόστολος*, — das Prädikat der *ἁγιότης* nicht angewendet haben würde, so daß auch hier der Pseudonymus sich verrate, ist insbesondere angesichts des gegenüberstehenden Ausdrucks *τοῖς υἱοῖς τ. ἀνθρώπων* eine unverständige Rede. Die Genannten, zu denen Pl selbst sich zahlen darf, stehen ihm vor Augen als die mit der heiligen Aufgabe Betrauten, Gottes Reich in die unheilige Welt hineinzupflanzen. Es sollen also nicht die Ap und Propheten als heilige von der übrigen Christenheit ausgesondert werden, sondern sie werden als heilig der Welt gegenüber gedacht. Wendet man obendrein auch hier statt des für unser Empfinden allzusehr fixierten Ausdrucks *ἀπόστολοι* die zu 1, 1 begründete Bezeichnung Pioniere, oder auch nur Sendlinge, an, so verschwindet auch der Rest von Auffälligem: „denen, die er als seine heiligen Pioniere hinaussendet". *Ἅγιος* steht dabei also in keinem anderen Sinne als wenn die Christen überhaupt so genannt werden im Unterschied von der Welt.[2]) Tritt nun *ἐν πνεύματι* hinzu, so wird man dies kaum zu beiden Substantiven zu ziehen haben, da in diesem Falle *αὐτοῦ*

---

[1]) Bei eigentlich vergleichender Fassung des *ὡς* wäre übrigens auch ein *οὕτως* kaum zu entbehren. Außerdem ist dagegen, daß die *υἱοὶ τ. ἀνθρώπων* und die *ἀπόστολοι κ. προφῆται* sich bei eigentlicher Vergleichung nicht recht entsprechen. Man sollte erwarten: „wie jetzt durch die Ap und Propheten (ohne *ἀπεκαλ.*)". Will man gleichwohl das Moment der Vergleichung in der Umschreibung irgendwie wahren, so müßte man etwa sagen: „welches früher der Welt nicht kundgemacht ward im Vergleich mit der jetzt eingetretenen Offenbarung an die Ap und Propheten". Doch ist das unnatürlich.

[2]) Gegen die Verwendung der Prädizierung als Argument für die Unechtheit hat Hpt. mit Recht auch noch dies geltend gemacht, daß, wenn für Pl die Anwendung des Worts auf *ἀπ.* auffalle, für einen Späteren die Zusammenfassung der *ἀποστ.* mit den *προφ.* als die heiligen Ap und Propheten überraschen müsse. Nach dem im Text Ausgeführten liegt aber in dem Prädikat überhaupt nichts Befremdliches. — Der andere Einwand, daß die Urapostel in für Pl unzulässiger Weise an der Offenbarung der uneingeschränkten Universalität des Heils beteiligt gedacht seien, fällt bei der oben angenommenen Fassung von *τ. μυστ. τ. Χοῦ* gleich gar außer Betracht. Endlich von einer für die apostolische Zeit undenkbaren Abgeschlossenheit des Begriffs *οἱ ἀπόστολοι* ist hier so wenig wie 2, 20 zu reden. Es sind gemeint: die, die seine heiligen Ap und Propheten heißen dürfen: zunächst jene 2, 20 gemeinten, doch nach dem Kontext sich von selbst auf andere, Paulum eingeschlossen, ausdehnend.

nach *προφ.* oder vor *ἀποστόλοις* stehen würde, aber auch nicht zum Verbum, in welchen Falle es nachhinken würde, sondern nur zu *προφήταις*. Es steht ähnlich wie 2, 22, nur hier nicht im Gegensatz zur Sinnenfälligkeit, sondern um die Propheten als Geistgetragene zu charakterisieren: „den heiligen Pionieren von ihm und Kündern-im-Geist". Daß auch die Ap geisterfüllt waren, ist selbstverständlich vorausgesetzt. Indem es zu *προφ.* besonders bemerklich gemacht wird, wird gewissermaßen motiviert, warum sie auch hier mitgenannt werden. [1])

Es folgt nun v. 6 die Inhaltsangabe für das *μυστήριον* v. 3 (vgl. oben). *Σύσσωμος*, vorher nicht nachweisbar, ist durch die Vorstellung von der Gemeinde als Leib Christi veranlaßt: „miteingeleibte". *Τῆς ἐπαγγ.* gehört natürlich nur zu *συμμέτοχα*.[2]) Das *ἐν Χῷ Ἰοῦ* (al. *ἐν τῷ Χῷ*) gibt die objektive, das *διὰ τ. εὐαγγελίου* die subjektive Vermittlung an (*αὐτοῦ* ist unecht). Zugleich bietet es den Anschluß zur Zurückleitung auf den Gedanken des zweiten Verses, indem es weitergeht: „von dem ich (nun eben) ein Diener ward gemäß dem in der mir gegebenen Begnadung Gottes bestehenden Geschenk". Da auch hier das *τῆς δοθείσης μοι* besonders ausgesagt wird, so dürfte das *κατά* vor *τὴν δωρεάν* nicht bloß die Folge ausdrücken, sondern die Angemessenheit seines Dienerseins an die besondere Art jener Begnadung, nämlich daß er zum Heidenapostel berufen ward.[3]) Dazu paßt dann vorzüglich der Anschluß von v. 8, der das *οὗ ἐγενήθην κατὰ κτλ.* aufnimmt und in bewegter Steigerung ausführt: „Ja, mir, dem allergeringsten ward diese Gnade gegeben etc." und dazu paßt vorher schon das *κατὰ τ. ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, das man freilich nicht dem *κατὰ τὴν δωρεὰν κτλ.* parallel nehmen darf, wodurch das Augenmerk nur von der Besonderheit der *δωρεά* abgelenkt würde, sondern das zu *δοθείσης* gehört. Was der Ap betont ist die ihm selbst stets Gegenstand des anbetenden Staunens bildende Tatsache, daß Gott aus ihm und gerade aus ihm den Verkünder der Israels

---

[1]) Also nicht eigentlich, „um ihnen eine größere Zuverlässigkeit und Autorität zu vindizieren" (Klö.), was im Kontext nicht veranlaßt ist. Eher klingt nochmals der Gegensatz zu *τοῖς υἱοῖς τ. ἀνθρ.* nach, das übrigens, obwohl sonst nicht bei Pl, darum keineswegs „unpaulinisch" ist, sondern wie gezeigt, hier wohl motiviert.

[2]) Es ist vielleicht nicht zufällig, daß in *συγκληρ.* ein Ausdruck aus 1, 14, in *σύσσωμα* aus 1, 23, in *συμμετοχ. τῆς ἐπαγγ.* aus 2, 12 nachklingt. Wie schon bemerkt (S. 157 Anm. 1) wird der Rückblick *καθὼς προέγραψα* wohl über 2, 13 ff. zurückgreifen. Ein gewisser Fortschritt in den Prädikaten liegt zutage: *συγκληρ.* denkt an das Anrecht auf das künftige Heilsgut, *σύσσωμα* an den Akt der Einverleibung, *συμμετ.* an den darauf beruhenden gegenwärtigen Bestand.

[3]) Die LA *τὴν δοθεισαν* ist durch einige alte Ausleger und Codd. nicht genügend bezeugt, um ernstlich in Betracht zu kommen. Ebenso *ἐγενόμην* statt *ἐγενήθην*.

Schranken niederbrechenden universalen Heilsbotschaft zu machen gewußt hat. Damit ist abgelehnt, daß man mit Hfm. diese Näherbestimmung zum folgenden Satz ziehen müßte. Ebensowenig wird man der unnatürlichen Zerreißung des Zusammenhangs zustimmen, wonach v. 8^a parenthetischer Zwischenruf sein und v. 8^b den Inhalt von *τὴν δωρεάν* v. 7 bringen soll.[1])

Sehr stark scheint nun aber der Ausdruck v. 8: *ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ*. Über 1 Kr 15, 9 geht er vor allem durch die Relation auf alle Heiligen statt auf die übrigen Ap hinaus, aber er scheint selbst 1 Tm 1, 15 hinter sich zu lassen, wofern dies den Ap als vornehmsten Sünder faßt. Man beachte das doppelt gesteigerte Prädikat! Daß ein Pseudopaulus sich in solcher Steigerung gefallen haben sollte, ist jedoch unwahrscheinlich genug. Man wird wie 1 Kr 15, 9 das Bewußtsein des Ap von seinem einstigen Wüten gegen die Christen heranziehen müssen, das in solchem Maße von keiner Seite sonst betrieben worden war. Der Ap braucht darum übrigens nicht sagen zu wollen, daß er der allergrößte Sünder sei. Was er ausdrücken will, ist, daß, während ihm die letzte Stelle gebührt nach seinem einstigen, die Vernichtung aller *ἅγιοι* betreibenden Tun, ihm doch so ungemein Großes zuteil geworden sei, nämlich „den Heiden zu botschaften den unausspürbaren Reichtum des Messias *καὶ φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία κτλ.*“ So nämlich ist zu lesen, da sowohl das vielfach vertretene *ἐν* vor *τοῖς ἔθνεσιν* als auch und erst recht das noch weiter verbreitete *πάντας* nach *φωτίσαι* dem Verdacht unterliegen, durch Korrektur hereingekommen zu sein.[2])

Das erste Glied ist einfach. Der Reichtum des Messias ist alles, was er zu geben bereit ist, und *ἀνεξιχνίαστος* (vgl. Rm 11, 33) heißt er, weil kein Mensch ihn von selbst zu finden in der Lage ist. Um so dunkler scheint zunächst das zweite Glied v. 9—11. Das objektlose *φωτίσαι* ist „ins Licht rücken“. Es stellt also als anderes Stück des dem Ap anvertrauten Tuns neben die Heidenmission die allgemeine Aufklarung, sozusagen,

---

[1]) Klö. hat dem Ausdruck *κ. τὴν ἐνέργειαν τ. δυν. αὐτοῦ* eine lange Anmerkung gewidmet, um herauszubringen, daß der Gedanke von einer gemäß Machtwirkung geschenkten Gnade unpaulinisch sei. Soweit dies der Widerlegung bedarf, ist es durch die obige Bemerkung geschehen.

[2]) Betreffend *ἐν*, das besonders im Abendland beliebt ist, liegt es sehr nahe, an eine Einwirkung von Gl 1, 16 zu denken. Das *πάντας* fehlt allerdings nur in ℵA und dem freilich gewichtigen Korrektor von 67 (67**), wo es nur auf Grund alter Vorlage getilgt sein kann, außerdem bei etlichen Vätern (Ti nennt Cyr.; Hil.; Aug.; Hier.). Auch könnte man es auffällig finden, daß, wenn *πάντας* unecht wäre, nicht auch andere Ergänzungen (*αὐτούς* u. dgl.) versucht wurden. Man hat um deswillen dem *πάντας* jedenfalls hohes Alter zu vindizieren (vgl. schon Marc. nach Tert.). Anderseits bliebe seine Tilgung (außer wie in 67** nach alter Vorlage) ganz unerklärlich.

über deren prinzipielles Recht. Denn dahin geht wesentlich der Sinn des Satzes: *τίς ἡ οἰκονομία κτλ.* *Οἰκονομία* steht wie v. 2: „wie es eingerichtet sei mit dem *μυστήριον* (vgl. Ephr: quae sit dispensatio hujus sacramenti)". Das *μυστήριον* könnte an sich wieder speziell das v. 3, bzw. v. 6 gemeinte sein. Doch weist das an v. 5 erinnernde Attribut vielmehr auf das allgemeine *μυστήριον τ. Χοῦ*, während dem sonderlichen *μυστήριον* der unbeschränkten Universalität des Heils hier das *τίς ἡ οἰκονομία* entspricht.

Es heißt aber: „des Geheimnisses, das von dem Moment an, wo Zeitläufte anhoben, bei dem Gott, der das All schuf, und also seit er es schuf, verborgen war mit der Absicht, daß kund werde jetzt etc.[1]) Denn diese Verbindung liegt schon in der Korrespondenz der Begriffe *ἀποκρύπτειν* und *γνωρίζειν*, *αἰῶνες* (bzw. *τῷ τὰ πάντα κτίσαντι*) und *νῦν* (bzw. *διὰ τῆς ἐκκλησίας*). Auch ergäbe die Abhängigkeit des Zwecksatzes von *κτίσαντι* ebenso wie die von *φωτίσαι* keinen guten Sinn.[1]) Weder kann gesagt werden, daß Gott das All geschaffen, damit kund werde d u r c h d i e G e m e i n d e etc., noch daß Pl d a z u Licht schaffen sollte über die *οἰκον*. Die Schwierigkeit des Satzes liegt nun aber in der Erwähnung der *ἀρχαὶ κ. ἐξουσίαι*. Fehlte dieser Dativ, so hätten wir den einfachen Gedanken eines Geheimnisses, das von Ewigkeit im allschaffenden Gott verborgen war, auf daß jetzt durch die Gemeinde die — in jenem Geheimnis beschlossene — vielgestaltige Weisheit Gottes kund werde.[2]) Aber es heißt *ταῖς ἀρχαῖς κ. ἐξουσίαις ἐν τ. ἐπουρανίοις*. Dies will, sei es daß man dabei an gute oder wie schon Ambrstr. an arge Geistesmächte denkt, erklärt sein und scheint doch einer Erklärung sich zu entziehen. Denn daß Pl sagen wolle, es sei wirklich jenes Geheimnis von Ur her verborgen worden, nur damit es jetzt den *ἀρχαί* kund werde, scheint zwar in den Worten zu liegen, bliebe aber ein völlig rätselhafter Gedanke. — Die Lösung wird darin zu suchen sein, daß man beachtet, daß es in der Tat nicht bloß heißt: *ταῖς ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις*, sondern daß in dem *ἐν τ. ἐπουρανίοις* ein Element hinzutritt, das wenigstens nicht notwendig war zur bloßen Bezeichnung der betreffenden Subjekte. Steht es doch weder 1, 21,

---

[1]) *Διὰ Ἰοῦ Χοῦ* nach *κτίσαντι* ist wohl alter Zusatz, der den Sinn des Ganzen nicht ändert. Marc. strich das in א gewiß nur versehentlich fehlende *ἐν* vor *τῷ θεῷ*, zweifellos durchaus willkürlich. — Das *ἀποκεκρυμμ.* will sagen, daß Gott es zwar schon im Auge hatte, aber bei sich verschloß bis zu der von ihm gewollten Kundmachung.

[2]) Das *νῦν* fehlte allerdings schon in Marc.'s Text. Ebenso scheint es Orig. nicht gelesen zu haben (vgl. in thren. 348). Auch Pesch. und augenscheinlich Ephr.'s Text haben es nicht. d F-G und f-g lassen es fort, desgleichen Vict. und Ambrst. Doch ist es im übrigen allseitig bezeugt und die Streichung läßt sich dadurch erklären, daß man *ταῖς ἀρχαῖς κτλ.* und *διὰ τ. ἐκκλησίας* speziell einander entgegensetzte.

noch Kl 1, 16; 2, 10 und 15, noch 1 Kr 15, 24; Rm 8, 38 und ist auch 6, 12 unseres Briefes wenigstens nicht unmittelbar mit *τ. ἀρχὰς κτλ.* verbunden. Es wird daher mit besonderer Betonung zu nehmen sein im Sinn eines steigernden Zusatzes. Wie wir etwa von einem Anblick reden, der die Engel im Himmel weinen machen kann, um auszudrücken, daß selbst sie in ihrer Jenseitigkeit nicht unbewegt bleiben können, geschweige unmittelbar beteiligte Erdenmenschen, so denkt Pl das nunmehrige Kundwerden vor den Mächten der Jenseitigkeit (vgl. zu 1, 3) als höchste Steigerung gegenüber dem zunächst liegenden Gedanken eines Kundwerdens nur etwa auf Erden, wo die Gemeinde erwächst. Die Meinung ist also nicht die, daß das Geheimnis von Ewigkeit in Gott dem Allschaffenden verborgen worden sei, um jetzt speziell den genannten jenseitigen Mächten durch die Gemeinde kund zu werden, sondern, daß es verborgen sei, um jetzt kund zu werden selbst (oder bis zu den) Mächten im Jenseits durch die Gemeinde; oder genauer: „daß es verborgen sei, damit jetzt (bis zu) den Mächten im Jenseits durch die Gemeinde kund werde, wie mannigfaltig die Weisheit Gottes sei, die nämlich auch zu den scheinbar ausgeschlossenen, Gotte fernen Heiden Wege zu finden weiß“.[1])

Es folgt aber noch eine weitere Bestimmung in v. 11: *κατὰ πρόθεσιν κτλ.* Die Bedeutung von *πρόθεσιν ποιεῖν* ist unsicher. Man mag es vom „Fassen eines Vorsatzes“ verstehen, aber man wird schwerlich beweisen können, daß es nicht auch im Sinne von „*γνώμην ποιεῖν*“ (vgl. Apc 17, 17), besser von „*πρόθεσιν ἐπιτελεῖν*“ (vgl. 2 Mkk 3, 8) geschrieben sein könne. Und der Zusammenhang weist auf letzteres; man vergleiche nur zuvor das *νῦν* und nachher das *ἔχομεν* und die sonst entstehende Tautologie: „das von den Äonen her verborgen worden ist, damit kund werde jetzt — nach einem Vorsatz der Äonen, den er faßte.“ Auch paßt das *ἐν Χῷ Ἰοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν* besser zu der geschichtlichen Tatsache. Doch hat man diese Näherbestimmung nicht für sich, sondern mit dem Relativsatz zusammen zu nehmen und der Sinn des ganzen Zusatzes wird deutlich durch die auch in der Nach-

---

[1]) Eine Abhängigkeit von Kl oder von den durch die Nachrichten von dort angeregten Gedanken liegt gewiß nicht vor. Vielmehr dürfte Pl sich kaum ganz so ausgedrückt haben, wenn er schon gewußt hätte, welche Bedeutung man den *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* in Kolossae beizumessen in Gefahr war (vgl. Einl S. 22). Daß auch hier (vgl. schon zu 1, 21; S. 101) diese Wesen als arge oder doch selbstwillige Geister gedacht sein können, ist wohl nicht zu bezweifeln. Ja es wird die Steigerung dadurch fast noch frappanter: selbst die Dämonen im Jenseits sollten an der Kirche Gottes die *σοφία* zu ersehen bekommen. Doch bleibt die Entscheidung bei 6, 12 u. Kl 1, 16; 2, 10 u. 15; während 1 Pl 3, 22 in keinem Falle etwas austrägt.

stellung sich ausdrückende Betonung von διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ. Dadurch nämlich wird der neue Weg der σοφία gegenüber dem Weg des Gesetzes, der infolge der Sünde nicht hatte zum Ziele führen können, zum Ausdruck gebracht und somit das πολυποίκιλος gerechtfertigt. Das Ganze also lautet: „Mir dem Geringsten ward „die Gnade, den Heiden zu verkünden — und ins Licht zu stellen, „wie es eingerichtet sei mit dem Geheimnis, das verborgen worden „ist von den Äonen her, damit kundgemacht werde jetzt (bis „zu) den Mächten im Jenseits (hin) durch die Gemeinde die „vielgestaltige Weisheit Gottes entsprechend einem Äonenvorsatz, „den er sich realisieren ließ in Christo Jesu, unserem Herrn, in „welchem (= insofern in ihm) wir haben die Freudigkeit und ver-„trauensvollen Zugang durch den Glauben an ihn." — Dieses letztere ist das Novum, ist die οἰκονομία τ. μυστηρίου, die Pl zu verkündigen hat.[1]) — Bei κατὰ πρόθεσιν τ. αἰώνων ist die Artikellosigkeit zu beachten: es ist die Qualität ins Auge gefaßt, die dann in ἐν τ. Χῷ Ἰοῦ und διὰ τ. πίστεως αὐτοῦ herausgestellt wird. — Der Genit. τ. αἰώνων bezeichnet den Vorsatz als einen die Zeitläufte überdauernden (vgl. Hfm.). — Der Artikel v. 12 vor παρρησία aber gehört natürlich zu beiden Objekten, die als die bekannten, bzw. vorhandenen, durch den Glauben an Christus sich darbietenden Stücke gedacht sind. — Ἐν πεποιθήσει endlich eignet sich nicht als Näherbestimmung zu παρρ. und ebensowenig zu ἔχομεν, das in διὰ τ. πίστεως αὐτοῦ seine Bestimmung findet. Es charakterisiert die προσαγωγή, was auch hier nicht Zuführung, sondern Zutritt bedeutet (vgl. 2, 18), als „vertrauensvollen Zutritt". Wir haben aber beides nicht wieder durch Werke (vgl. zur Sache Rm 8, 15), sondern durch den Glauben an ihn (πίστις αὐτοῦ wie Rm 3, 27). —

Wenn nun v. 13 mit διό anschließt, so werden wir uns wieder erinnern, daß διό ursprünglich relativisch ist (quapropter; vgl. zu 2, 11) und darum sehr wohl geeignet, eine den Gedanken nicht neu anhebende, sondern abschließende, mehr beiläufige Aussage einzuführen, nur daß hier reinlicher als es 2, 11 bei der LA διὸ μνημονεύετε der Fall sein würde, das Kausal-, bzw. Konsekutivverhältnis hervortritt: „weshalb ich bitte". Der Satz wäre aber aus dem Vorigen kaum zu motivieren, wenn die Bitte dahinginge,

[1]) Das κατὰ πρόθεσιν τ. αἰώνων gehört also nicht etwa nur zum Subjekt des Absichtssatzes, sondern zum ganzen Satz, so daß es das „jetzt durch die Gemeinde kundwerden der Vielgestaltigkeit der göttlichen Weisheit" rechtfertigt und erklärt. Daß die Gemeinde jetzt die vielgestaltige Gottesweisheit offenbar macht, ist nicht etwas zufällig Eintretendes, sondern beruht auf jenem ewigen Vorsatz, der in Christo sich realisierte: der Welt den Weg des Glaubens an ihn zu eröffnen (vgl. 2, 13ff.). Nur so, aber so auch wirklich erscheint kein Glied der scheinbar schwülstigen Rede überflüssig.

daß der Bittende selbst nicht ermüden möge.[1] Denn der Ap hat im Vorangehenden von der Herrlichkeit der ihm Geringen anvertrauten Aufgabe geredet, nicht von der Schwierigkeit. Auch wäre das μου wenigstens überflüssig. Man wird, wie schon Cat. (Orig.?) zur Wahl stellt und Chrys. erklärt (vgl. auch die lat. Übersetzungen) zu verstehen haben: „weshalb ich bitte, daß ihr nicht matt werdet über meine Trübsale für euch“.[2] Das ἐν steht wie bei καυχᾶσθαι ἐν. Dieser Gedanke lag keineswegs fern, wenn Pl sich doch bewußt war, daß die Leser bisher kaum etwas anderes von seinem Ergehen gehört haben, als daß er gefangen und von Ort zu Ort gebracht ward. Und bestätigt wird die Erklärung durch den Relativsatz. Man hat zwar gemeint, derselbe wolle sagen: „welches (mein nicht müde werden) ja eure Ehre ist“. Aber matter hätte der Ap kaum abschließen können. Oder man hat gemeint, Pl wolle sagen, er bitte, daß Gott ihn nicht ermüden lasse in den Trübsalen für die Leser, weil solche für sie eine Ehre bildeten. Aber auch dies wäre doch kaum recht motiviert. Man sollte etwa statt δόξα erwarten σωτηρία oder κέρδος. Das Gleiche endlich gilt, wenn man, den eigentümlichen Sinn von ὅστις preisgebend meint, der Relativsatz bringe einfach einen zweiten Gesichtspunkt zu dem ὑπὲρ ὑμῶν (meine, eure δόξα bildenden Trübsale für euch). — Bittet dagegen der Ap, daß die Leser nicht ermüden möchten über seinen Trübsalen für sie, so erscheint der Relativsatz als weitere Motivierung der ermahnenden Bitte; zwar natürlich nicht so, daß ἥτις auf μὴ ἐγκακεῖν geht, aber auf θλίψεσιν: „welche ja eure Ehre bedeuten“.[3]) —

Ist nun damit der v. 2 eingetretene Gedanke zum Abschluß gebracht, so eilt jetzt des Schreibenden Auge zurück bis auf v. 1 und es bedarf nach dem S. 152 ff. Gesagten nicht, daß wir für das neue τούτου χάριν eine andere Beziehung suchen. Eine solche wäre aber auch gar nicht zu finden. Da nämlich v. 13 absolut ungeeignet ist, so bliebe nur, daß man darüber hinweg griffe auf v. 2—12 oder doch v. 8—12. Hier aber kam der Gedanke darauf hinaus, daß Pl nicht nur den Heiden das Evangelium zu bringen berufen sei, sondern (v. 9) Licht darüber zu verbreiten habe, wie es mit dem Messias-Geheimnis eingerichtet sei. Dies hatte mit dem Inhalt der Bitte v. 14 ff. in Wahrheit nichts zu tun. Es sind also

[1]) So schon Pesch., während Ephr. offenbar nicht so verstand („ne deficiatis“).

[2]) Scharfsinnig, aber überflüssig ist die Annahme von Rob., daß ein ὑμᾶς infolge des Homöoteleuton -υμαιυμας verloren gegangen sei.

[3]) Vgl. schon Chrys. Allerdings bleibt die Attraktion des ἥτις aus αἵτινες so hart, daß der griech. denkende Ausleger in Cat. S. 157 (Orig.?) sie zwar annimmt, aber für idiotisch erklärt. — Sollte vielleicht zu schreiben sein: ἥ τίς ἐστιν δόξα ὑμῶν; (vgl. 1 Th 2, 19 f.; 2 Kr 1, 14)?

v. 2—13 wirklich, wie früher ausgeführt, eine Art Parenthese, nach welcher v. 14 den angefangenen Satz wieder aufnimmt.[1])

„Dieserhalb beuge ich mein Knie (ein nur hier bei Pl sich findender, aber in den ganzen Ton des Abschnitts passender Ausdruck) vor den Vater hin, *ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ κτλ.*"[2]) Daß *πατριά* nur die einen gemeinsamen Vater habende Gemeinschaft sein kann, versteht sich. Auch die abstrakte Fassung = Vaterschaft ist abzuweisen; mag dieselbe gelegentlich sich finden, so ist sie doch der biblischen Gräzität fremd (vgl. Crem. z. W.) und scheitert hier noch insbesondere an dem *ἐν οὐρανοῖς*. Es ist bezeichnend, daß Luther, der augenscheinlich dieser Deutung folgt, indem er sagt: „Alles, was auf Erden Vater heißt, ist nur ein Schem oder Schatten, und ein gemalt Bild gegen diesem Vater", von *ἐν οὐρανοῖς* ganz absieht.[3]) Als willkürlich muß aber auch gelten, wenn

---

[1]) Man muß, um sich die Sache klar zu halten, immer wieder die drei Punkte sich vergegenwärtigen: 1) daß *τούτου χάριν* ein für Pl ungewöhnlicher Ausdruck ist, 2) daß bereits 3, 1 als eine Art Wiederaufnahme des herrschenden Gedankens 1, 15ff. einsetzte, 3) daß darum bereits dort *τουτου χάριν* stark betont erschien: dieserhalb ich Pl etc. — dieserhalb beuge ich meine Knie. — Betreffs des sub 2) genannten Punktes aber (vgl. die oben S. 150f. gegebene Darstellung des Gedankenfortschritts) sei hier nochmals auf die nahe Verwandtschaft der Begriffe an unserer Stelle (3, 14ff.) mit denen in 1, 15ff. hingewiesen. Wie 1, 17 tritt auch jetzt der Begriff *πατήρ* eigentümlich hervor, wie dort, so hier die *δόξα*; dem *ἵνα δῴη* 1, 17 entspricht *ἵνα δῷ* hier; dem *πνεῦμα σοφίας* ibid. das *διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ* hier; dem *ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας* 1, 18 das *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* und *ἐν ταῖς καρδίαις* hier; dem *εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς* dort das *καταλαβέσθαι* und *γνῶναι* hier; der ausführlichen Inhaltsangabe des *εἰδέναι* 1, 18[b]ff. die umfassende Objektsbestimmung zu *καταλαβέσθαι* und *γνῶναι* hier. Man sieht, der Vf kehrt wirklich zu dem 1, 15ff. ausgeführten Gedanken zurück ohne aber mechanisch dasselbe zu sagen (vgl. übrigens schon Chrys.: *ὅπερ ἀρχόμενος* (1, 17) *ηὔξατο, τοῦτο καὶ νῦν κτλ.*).

[2]) Der Zusatz *τ. κυρίου ἡμῶν Ἰοῦ Χοῦ* zu *πρὸς τ. πατέρα* ist allerdings sehr früh nachweisbar und besonders in der abendländischen Textüberlieferung (Hier.: ut latinis codd. additum est) weitverbreitet. Auch bei Orig. findet er sich gelegentlich neben dem bloßen *πατέρα*. Doch würde seine Streichung schwer erklärlich sein. Die Bemerkung des Hier.: „ut dei patris nomen omnibus creaturis rationabilibus coaptetur" ist Erklärung des einfachen *πατ.* gegenüber dem erweiterten Text, könnte aber kaum als Motiv der Streichung gelten. Dagegen lag die Hinzufügung angesichts der Seltenheit des bloßen *πατήρ* für Gott sehr nahe (vgl. Orig.), zerstört aber die richtige Beziehung zu *πᾶσα πατριά* (vgl. unten).

[3]) Erl. Ausg. IX, 217. — Man kann diese Anschauung auch nicht durch die Berufung auf das gelegentliche Vorkommen von „Söhnen der Engel" besonders im Henochbuch (vgl. die einschlägigen Stellen bei Everling S. 105, Dibelius S. 158) stützen. Selbst wenn man diese Vorstellung bei Pl suchen wollte, wäre von da bis zu der Rede von im Himmel vorhandenen „Vaterschaften", die ein Abglanz der Vaterschaft Gottes seien, noch immer nicht unerheblich. Übrigens erscheint es mir mehr als fraglich, ob auch nur der Vf von Henoch den Begriff „Engelsöhne" wirklich im Sinne der Zeugung durch einen „Engelvater" gemeint habe. (Vgl. unten

man zwar *πατριά* im Sinne einer Gemeinschaft faßt, es aber alsbald von „wahrer Gotteskinderschaft" versteht, oder gar noch *πᾶσα* = „ganz" nehmend, von der „ganzen Gottesfamilie" redet.[1]) Überdies fehlte im Kontext das rechte Motiv zu dieser wunderlichen etymologischen Notiz. Das Letztere gilt nun auch, wenn man zwar richtig von allen *φυλαί* versteht, aber *ὀνομάζεται* dahin deutet, daß alle *πατριαί* diesen ihren Namen von Gott her tragen. Man verschließt sich der Erkenntnis des Unmotivierten solcher Aussage, indem man dabei doch stillschweigend wieder zu der oben besprochenen Deutung Luthers zurückbiegt und dadurch der in Wahrheit sinnlosen Rede, daß alle *πατριαί* nach Gott so genannt würden, einen tieferen Sinn gibt, aber eben auf Kosten des zuvor richtig festgestellten Wortlauts. Daß das *ἐξ οὗ* diese Fassung nicht fordert, dafür bietet jedes größere Lexikon die Belege. Es kann *ἐξ* angewandt werden, wo es sich um „nach Jemand nennen" handelt. Aber die Regel ist es keineswegs. Das *ἐκ* kann hier nur besagen, daß Gott als der Urheber der Namengebung erscheint und das *ὀνομάζεται* bedeutet demgemäß, daß „jedes Geschlecht von Gott her seinen (Sonder-)Namen empfange". Dabei entfällt freilich jede etymologische Beziehung. Dagegen gewinnt der Satz den Sinn eines Hinweises auf das machtvolle Walten des Gottes, der nach v. 16 geben soll *κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ*. Wie Ps 147, 4 (vgl. Jes. 40, 26) daraufhingewiesen wird, daß Gott die Sterne mit Namen nennt und ruft, so sagt Pl in gleichem Interesse der Verherrlichung Gottes, daß es keine *πατριά*, kein Geschlecht im Himmel und auf Erden gebe, das nicht dem Vater droben seinen Namen verdanke, wobei man noch bedenken mag, wie nahe sich für das biblische Empfinden die Begriffe Name und Wesen berühren. Hätte der Ap ein anderes Wort für *πατριά* gewählt, so würde niemand Etwas in dem Satz vermissen und an der Richtigkeit dieses Verständnisses zweifeln. Dann ist es aber auch unmotiviert, ihn bloß, weil er *πατριά* schreibt, jene törichte Aussage machen zu lassen, von der man ihn, wie gezeigt, selbst sofort wieder durch Umbiegen des Sinns entlasten muß. Die die Ausleger so vielfach irreleitende Paronomasie ist eine unwillkürliche, eine rhetorische, so wie wir etwa umgekehrt in einem Fürbittgebet für den König

---

Daß Kol 1, 26 „ohne Zweifel bei den *γενεαί* in erster Linie an Geister zu denken sei" (Dibel. a. a. O.) ist mehr als zu bezweifeln; vgl. Eph 3, 21.

[1]) Die letztere Auslegung, die sich mit Unrecht auf die rabbinische Rede von einer oberen und unteren Gottesfamilie beruft, indem man übersieht, daß dabei speziell an Engel und Israel gedacht ist (vgl. Wetst. z. St.), darf wohl als abgetan gelten, ebenso wie der Versuch, die erstere Deutung von der „wahren Gotteskinderschaft" dadurch zu empfehlen, daß man *ἐξ οὗ* auf das nicht einmal textkritisch sichere *Ἰοῦ Χοῦ* bezieht.

auch Gotte den Königtitel beilegen.[1]) Die einzige Frage bleibt nur, in welchem Sinne Pl πατριά von himmlischen Wesen braucht. Den Ausdruck lediglich aus der „Vorstellung von sinnlich-geschlechtlichen Neigungen in der Engelwelt" zu erklären wagen auch Everling und Dibelius nicht, obwohl letzterer dieselbe 1 Kr 11, 10 nicht gänzlich ausschaltet (S. 17) (vgl. dag. meinen Aufsatz in N. kirchl. Ztschr. XI, S. 507 ff.). Aber auch die Berufung auf das Henochbuch mußten wir schon oben (S. 165 Anm. 2) ablehnend erwähnen. Die „Engelsöhne" sind dem Henoch nur ein anderer Ausdruck für „Engel". An eine Erzeugung durch einzelne Engel, was die Voraussetzung dieser Erklärung von πατριά wäre, hat der Verf. gewiß nicht gedacht. Man wird den Begriff mit Absehen von geschlechtlicher Zeugung im Anschluß an die Vorstellung von den b'ne elohim zu verstehen haben, und zwar fordert das πᾶσα keineswegs an mehrere himmlische „Sippen" zu denken, wenn auch die Beziehung nur auf zwei Größen „die Engel- und Menschensippe" fern liegt. Die Meinung ist vielmehr: „jegliches Geschlecht, die b'ne Elohim im Himmel und die Menschengeschlechter auf Erden, die da entstanden sind oder entstehen" (beachte das präs. ὀνομάζεται). [2]) —

Der I n h a l t aber der Bitte folgt v. 16—19. Eine vielumstrittene Frage ist hier wieder einmal die Satzverbindung. Zunächst: in welchem Verhältnis steht v. 17 zu v. 16? Man faßt ihn allgemein als einen Accus. c. Infin., streitet aber, ob derselbe den Zweck des κραταιωθῆναι bringen solle oder 2) ob er eine Art erläuternden Nebenbestimmung dazu bilde, womit man sich einer folgernder Fassung nähert, oder 3), ob es ein zweiter dem κραταιωθῆναι paralleler Wunsch sei? Gegen die erste Fassung ist zu sagen, daß zwar nicht schon der Acc. c. Inf. an sich, wohl aber in der Abhängigkeit von dem vorangehenden bloßen Infinitiv, bzw. unter Wechsel des Subjekts diesem gegenüber unerträglich hart wäre. Eher ließe sich der Acc. c. Inf. bei der zweiten Fassung und noch leichter bei der dritten annehmen. Aber man fragt doch auch hier, warum der Ap so aus dem Parallelismus herausgetreten sei, statt unter Beibehaltung des Subjekts von κραταιωθῆναι ein transitives Verbum anzuwenden, von dem τὸν Χρόν als Objekt abhängig wäre; und man fragt dies doppelt, wenn man

---

[1]) „Wir beugen unsere Knie vor dir, himmlischer König, der du alle Königreiche in deiner Hand hältst; segne unseren König etc.

[2]) Schon die patristischen Ausleger haben allerlei anderes versucht. Sever. denkt bei der πατριὰ ἐν οὐρ. an die verklärten Frommen (Cat. S. 159). — Mpsv. simuliert, so scheint es fast, sogar eine andere LA: φρατρία. — Thdrt. unterscheidet „himmlische" Väter, wie Pl selbst (1 Kr 4, 15), und leibliche (faßt also πατριά mit dem lat. und syr. Text = paternitas und dies als abstr. pro concr.). Unklar Chrys. Unter den Neueren erklärt Hfm. ungefähr so, wie es oben dargestellt ward, während man meist der einen oder anderen der oben abgewiesenen Erklärungen sich zuneigt.

sich nicht entschließen kann, die durch Hinzutritt der folgenden nominativischen Partizipien zu dem Acc. c. Inf. (mit *τὸν Χόν* als Subjekt) entstehende Härte dadurch zu beseitigen, daß man diese Partizipien (vgl. unten) per inversionem in den Zwecksatz aufnimmt. Es dürfte darum zu erwägen sein, ob nicht *κατοικῆσαι* möglicherweise transitiv gebraucht sein könne? In der Tat spricht auf biblischem Gebiet wenigstens eine Stelle dafür, d. i. 1 Mkk 3, 36. Die LA ist dort entschieden bezeugt. Nur Cod. 62 (nach Fritzsche) hat *κατοικίσαι*. Der Zusammenhang des Satzes aber läßt es kaum zu, mit Fritzsche an der intransitiven Bedeutung festzuhalten. Es wird dort heißen: „sich ansiedeln lassen".[1]) Einen ganz entsprechenden Gebrauch bietet das homerische Passivum des Simplex; vgl. Il. 2, 668: *τριχθὰ ᾤκηθεν*, d. i. dreiteilig waren sie angesiedelt (wohnten als Ansiedler). Darf man danach hier erklären, so entschwindet jene stilistische Härte, welche bei den oben als möglich zugegebenen Auffassungen, auch bei der an dritter Stelle genannten, wonach der Satz parallel dem *κραταιωθῆναι* gedacht ward, zurückblieb. Eines die beiden Aussagen verknüpfenden *καί* bedurfte es in keinem Falle, weil der Hauptnachdruck auf dem zweiten, den ersten gewissermaßen übertrumpfenden Infinitiv liegt, bzw. weil der Gedanke auf den Zwecksatz zustrebt: „stark zu werden etc., wohnen zu machen den Christus (oder daß wohne der Christus) durch den Glauben in euren Herzen, auf daß ihr in Stand kommt, zu ergreifen etc."[2])

Im einzelnen also: „Gott soll den Lesern geben nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit, an Kraft zu erstarken durch seinen Geist in der Richtung auf den inneren Menschen los." Der *ἔσω ἄνθρωπος* ist nicht ohne weiteres der erneuerte Mensch (4, 24), sondern es ist „der Mensch, sofern und soweit sein Wesen auf das Innere, Unsichtbare und Unvergängliche gerichtet, bzw. gewissermaßen darauf eingerichtet und abgestimmt ist".[3]) In der

---

[1]) Schleußner, Nov. thes. in LXX führt außerdem an: 1 Sam 12, 8, doch hier nur nach Cod. Alex. und Hos. 2, 20 nach Symm., wo er jedoch *κατῴκισεν* für möglicherweise ursprünglich hält.

[2]) Ganz das gleiche Resultat wie bei der oben vorgeschlagenen Erklärung, die übrigens auch Kl 1, 19 in Frage kommen könnte, würde natürlich herauskommen, wenn man annehmen wollte, daß eine aus dem Itazismus erklärliche Verwechselung mit *κατοικίσαι* vorliege (vgl. die oben erwähnten atl Stellen). Nur müßte man wieder einen primitiv error annehmen. Sachlich aber wird auch nichts geändert bei Annahme der intransitiven Bedeutung, weswegen ich sie oben in Parenthese beibehalten habe.

[3]) Entscheidend für die Begriffsbestimmung bei Pl ist 2 Kr 4, 16. Dort treten sich in des Christen Gegenwart gegenüber der nach außen gerichtete Mensch, der Mensch in seiner Wechselbeziehung zur sinnenfälligen Welt, das Objekt so zusagen der Physiologie, und der *ἔσω ἄνθρωπος*, der Mensch als Subjekt und Objekt religiös-sittlicher Lebensbetätigung.

Sache kommt es hier, wo es sich um ein „an Kraft erstarken" von schon gläubigen Lesern handelt, gleichwohl auf eine Förderung des in ihnen durch denselben hl Geist angefangenen neuen Lebens an. Sie sollen dazu geführt werden, in stetiger Energie auf das Sittlich-religiöse gerichtet zu sein.

Und damit verbindet sich der Wunsch, daß ihnen gegeben werde, daß sie „Wohnung machen dem Chr. (oder: daß Wohnung nehme der Chr.) durch den Glauben in ihren Herzen". Das Auffällige ist hier, daß etwas angewünscht erscheint, was wir als conditio sine qua non des Christenstandes anzusehen geneigt sind (vgl. Rm 8, 9 ff. und oft). Auch die Herüberziehung von ἐν ἀγάπῃ zum vorliegenden Satz, durch welche aber die zwei Partizipien um eine kaum entbehrliche Näherbestimmung kämen, ändert wenig. Man wird nicht umhin können, das κατοικῆσαι — seiner Stellung zugleich entsprechend — mit einer gewissen Emphase geschrieben zu denken, als Ausdruck für ein d a u e r n d e s Raumgewinnen des Chr. in den Herzen (vgl. δ υ ν ά μ ε ι κραταιωθῆναι). Ob man dabei κατοικῆσαι transitiv oder intransitiv nimmt, so bleibt der Glaube das selbstverständliche Medium, dadurch der Mensch sich an den an ihn herantretenden Heilsmittler anklammert und ihn zu innigster Gemeinschaft, zu stetiger Gegenwärtigkeit festhält.[1])

In überraschender Weise schließen nun die partizipialen Bestimmungen an: ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι. Zwar die Schwierigkeit, die in den absoluten Nominativen liegt, ist für uns schon erledigt. Haben wir mit Recht das κατοικῆσαι im Sinne von κατοικίσαι gefaßt, bzw. letzteres als möglichen Grundtext angesehen, so schließen die Partizipien an einen Infinitiv an, der sich auf dasselbe Subjekt bezieht. Der Nominativ ist dann gar nicht selten. Er steht etwa nach Art eines Ausrufs: Leute, die etc.! (vgl. 4, 2 und Kl 1, 10 ff.). Ja, man könnte diese Erklärung des Nominativs zur Not auch bei intransitiver Fassung des κατοικῆσαι anwenden; vgl. Kl 2, 2. Dagegen erregt der Satz durch seinen Inhalt Bedenken. Versteht man nämlich, wie fast allgemein geschieht, die ἀγάπη von der Liebe der Christen, der Leser, und faßt man, wie das Partic. Perfecti zu fordern scheint, die ganze Näherbestimmung als V o r a u s s e t z u n g des in dem Infinitiv oder richtiger in den beiden Infinitiven Angewünschten, so erscheint

---

Jener soll nach des Ap Anschauung nur Organ für diesen sein, das sich gewissermaßen abnutzen mag (διαφθείρεσθαι), wenn nur dieser Tag für Tag aufs neue in der Richtung auf Gott und das Gute erneuert und gestärkt wird. Vgl. auch zu Rm 7, 22. — Mit den physiologisch-psychologischen Vorstellungen platonisch-philonischer Philosophie und ihrer scheinbar verwandten Terminologie hat Pli Anschauung nichts zu tun.

[1]) Über die dogmatische Kontroverse, die sich an den Ausdruck gehängt hat, vgl. Calov. z. St.

das Verhältnis, kurz gesagt, von Glaube und Liebe in einer für Pl wie überhaupt für das ntl Bewußtsein unerträglichen Weise verkehrt. Möchte man dagegen die Partizipien als die F o l g e des in den Infinitiven Angewünschten ansehen, so hat man sich immer wieder an dem Perfect. (statt Praes.) gestoßen. Es ist darum begreiflich, daß schon vor Alters (vgl. Orig. Cat. 159) der bereits oben erwähnte Vorschlag gemacht ward, die Partizipien in den Zwecksatz hinein zu nehmen. Unter den Neueren hat besonders Hfm. sich dafür eingesetzt und zwar mit der weiteren Annahme, daß dieser Zwecksatz nur bis ἐξισχύσητε reiche: „damit ihr in Liebe gewurzelt und gegründet erstarket“. Aber wie man bei der älteren Form dieser Erklärung vergeblich fragt, warum die Voranstellung des dabei gar nicht besonders zu betonenden Gliedes, so fehlt bei Hfm., von Anderem abgesehen, ein zureichendes Motiv für die Beifügung der zwei Partizipien. — Man wird es also bei der Stellung der letzteren als ans Vorige angeschlossener absoluter Nominative belassen müssen. Doch wie ist angesichts der oben angeführten Bedenken die Meinung des Ap zu bestimmen? — Daß die Partizipien wirklich nicht die Voraussetzung des in den Infinitiven Angewünschten bringen können („als Leute die in Liebe gewurzelt und gegründet worden sind“),[1]) scheint mir keiner langen Beweisführung zu bedürfen. Vergeblich hat sich schon Luther (IX, 279) bemüht, diese „andere Weise zu reden, denn wir gewohnt sind“ mit der sonstigen paulinischen Weise in Einklang zu bringen. Solange die gemeinte Liebe die Christenliebe der Leser ist und das Perfektum die Voraussetzung indizieren soll, kommt man nicht aus den Schwierigkeiten heraus. Man hat darum vorgeschlagen (so Beza) die charitas zu verstehen, qua diligimur a Deo. Man könnte sich in der Tat erinnern, welche grundlegliche Rolle die göttliche Liebe bisher im Briefe spielte (1, 4 f.; 2, 4) und man gewönne wirklich so einen guten Sinn: Wurzel haben die Leser schlagen dürfen, als sie eingesenkt wurden in den Boden des neuen Lebens in Christo (vgl. 1 Kr 3, 6 ff.; Rm 6, 5); Grund haben sie gefunden, als sie aufgebaut wurden auf dem Grund der Ap und Propheten, dessen Eckstein Christus ist (vgl. 2, 20; 1 Kr 3, 9ᵇ; 10 f.); beides aber ist ihnen dadurch widerfahren, daß sie, die ἐν ἀγάπῃ bestimmt waren zu Sohnesannahme (1, 4 f.), um der vielen ἀγάπη Gottes willen, mit der er sie l i e b t e etc., mitlebendig gemacht wurden (2, 4 f.). Nun gilt es, daß sie, die Eingewurzelten, an Kraft erstarken (v. 16), daß sie, die auf Christus gegründeten, zur dauernden Wohnstätte Christi werden (v. 17). Daß die etwas andersartige Verwendung der Begriffe ῥιζοῦν und θεμελιοῦν in Kl hiergegen entscheide, kann man nicht sagen. Der andere Zu-

[1]) Vgl. Orig. a. a. O. ἵνα δῷ ὑμῖν ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοις κτλ.

sammenhang bringt andere Verwendung mit. Eher könnte man einwenden, daß die absolute Vorstellung: „aus Anlaß von Liebe Gottes Wurzel und Grund haben“ (trotz 2, 20 für das zweite) oder aber die Vorstellung: „in (Gottes) Liebe dies gefunden haben“ an sich überrasche. Dazu kommt, daß die ganze Näherbestimmung etwas nachschleppt und dadurch unnötig erscheint; vor allem aber, daß der Gedanke an göttliche Liebe hier entschieden weit weniger nahe liegt als der an die Liebe, in der, oder wie Hpt. vorschlägt: im Punkte derer die Christen es nicht fehlen lassen sollen.

Man wird es darum doch wohl mit der Erklärung der Partizipien im Sinne eines Folgesatzes versuchen müssen, und die oben gegebene Charakterisierung der Nominative als gewissermaßen exklamativer Nominative dürfte das trotz des Perf. in der Tat gestatten: „Leute, die (auf diesem Wege) gewurzelt und gegründet sind im Punkte der Liebe“ = „so daß ihr solche seid, bzw. zu solchen werdet“. Auch daß der anschließende Zwecksatz scheinbar oder wirklich damit nichts zu tun hat, kann nicht daran irre machen. Er wäre allerdings überraschend, wenn er von der Näherbestimmung abhängig wäre. Aber das ist gerade bei dem exklamativen Charakter der Nominative nicht anzunehmen. Dieselben gewinnen vielmehr in diesem Kontext einen mehr parenthetischen Charakter und der Zwecksatz hängt formell von den Infinitiven, bzw. von δῷ mit seinen Infinitiven ab und bringt das eigentliche τέλος der ganzen Bitte, die entsprechend 1, 15 ff. auch hier von vornherein auf Erkenntnisförderung hinauskommen sollte. Der ganze Gedanke lautet also: „dieserhalb beuge ich meine Knie „vor dem Vater etc., daß er euch gebe nach dem Reichtum seiner „Herrlichkeit, an Kraft zu erstarken durch seinen Geist in bezug „auf den inneren Menschen, zu wohnen den Christus durch den „Glauben in euren Herzen, — in Liebe Gewurzelte und Ge„gründete! — auf daß ihr in Stand kommt zu begreifen „und zu erkennen.“ Von einem unpaulinischen Intellektualismus ist darum noch lange nicht die Rede, sondern nur dies liegt, wie 1, 15 ff. vor, daß der Ap voraussetzt, daß es den Lesern, von deren πίστις er erfreuliche Kunde empfangen hat, noch mangeln möge an dem Vollmaß der Einsicht in die Größe dessen, was ihnen zuteil geworden ist, und daß er darum hierauf großes Gewicht legt. Wenn dabei das Erstarken am inneren Menschen und das Wohnen des Chr. in den Herzen gewissermaßen diesem Erkenntnisfortschritt untergeordnet werden, und wenn Pl, wennschon mehr in der Art eines Zwischengedankens, auch der Liebe nicht vergißt, so zeigt sich, daß die angewünschte Erkenntnis keine verstandesmäßige notitia ist, sondern ein das Starksein im Geist und die innigste Lebensgemeinschaft mit Christo mitsamt der rechten Liebe voraussetzendes Be- und Ergreifen des höchsten religiösen Er-

kenntnisgegenstandes, das in der Tat zur *πλήρωσις* des religiösen Lebens gehört, bzw. die religiöse Reife, die *τελειότης* des religiösen Subjekts (vgl 1 Kr 2, 6 ff. und 3, 1) charakterisiert.

„Mit allen Heiligen“ aber sollen sie zu solcher Erkenntnis geführt werden. Dies sagt nicht, daß die übrige Christenheit schon diesen Stand erreicht habe, sondern daß Pl es den Lesern anwünscht und erbittet, so wie er es für alle Heiligen als das Ziel ansieht.

Was aber meint der Ap, wenn er schreibt: *καταλαβέσθαι, τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος κτλ.?* [1]) Schon Orig. gedenkt des Kreuzes Christi, doch, wie es scheint, nur in dem Sinne eines zusammenfassenden Ausdrucks für sein Erlösungswerk. Vorliebe für spielende Allegorie („in argutia nihil ad rem pertinente“, Calv.) hat dann in wunderlicher Weise die nach vier Seiten sich erstreckenden Kreuzesarme herangezogen (vgl. schon Sever. in Cat.). Häufiger noch hat man bis zur Gegenwart an den *ναὸς ἅγιος ἐν κυρίῳ* (2, 21) und seine Erstreckung in die Länge und Breite etc. gedacht. Beides liegt durchaus fern. Eher könnte man wirklich das gesamte Erlösungswerk, das *μυστήριον τ. Χοῦ* dem Ap vor Augen stehen lassen (vgl. Chrys.). Noch näher liegt nach dem Kontext die Beziehung auf die gleich nachher erwähnte *ἀγάπη τ. Χοῦ.* Aber unmittelbar kommt auch sie nicht in Betracht. Beachtet man, daß die vier Begriffe nicht, wie bei Weizsäcker sogut wie bei Luther mit wiederholtem Artikel stehen, wodurch allerdings bei jedem einzelnen die Frage nach einem bestimmten Objekt angeregt wird, dessen Dimensionen gemeint seien, sondern daß sie unter einem Artikel zusammengefaßt sind, so gewinnt die ganze Bestimmung einen in sich geschlossenen formalen Charakter, d. h. es wird nur gesagt, wie der Leser Erkenntnis sich möchte nach allen Richtungen erstrecken lernen und sozusagen alle Dimensionen durchlaufen und umspannen, statt etwa nur dies oder jenes Stück in dieser oder jener Richtung ins Auge zu fassen, wobei es sich von selber versteht, daß es sich um christliche Erkenntnis, Glaubenserkenntnis handelt.

Dem entspricht das zweite Glied, das aus dem Gesamtobjekt das Höchste heraushebt, darin alles gründet und gipfelt: „und zu erkennen die die Erkenntnis übersteigende Liebe des Christus“. Nicht zufällig schreibt der Ap dabei das bei ihm ganz seltene *τε*, das nicht wie *καί* kumulativ ist oder wie *δέ* für „anderseits“ steht, sondern „das ebenmäßige, sich gegenseitig bedingende verknüpft“ (Hartung, Partikell. 1, 103 ff.), was im vorliegenden Falle besagt,

[1]) Über die Wortfolge ist Streit unter den Zeugen. Derselbe wird sich kaum schlichten lassen. Doch wird sich gleich zeigen, daß die Sache auch völlig belanglos ist.

daß das Erkennen der alle Erkenntnis übersteigenden Liebe des Christus mit dem allseitigen Begreifen (v. 19^b) ermöglicht wird: „und so zu erkennen“ (vgl. Kühner-Gerth § 519, 2). Um so passender ist das Paradoxon: „auf daß ihr befähigt werdet mit allen Heiligen euer Begreifen nach allen Dimensionen sich erstrecken zu lassen und so zu erkennen die (doch noch wieder) die Erkenntnis übersteigende Liebe des Christus, d. i. natürlich seine Liebe zu uns, nicht unsere Liebe zu ihm“.

Endlich ist mit dem Gesagten auch schon entschieden über den letzten Zwecksatz: *ἵνα πληρωθῆτε κτλ.* Derselbe steht schwerlich parallel zu *ἵνα ἐξισχύσητε,* sondern hängt hiervon ab, das letzte Ziel bringend. Dann wird man aber, wie ja auch die Parallele zu 1, 15 ff. fordert, bei dem *πληρωθῆναι εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* an ein Vollkommenwerden zu denken haben, wie es ebenda eintritt, wo das beschriebene *καταλαβ.* und *γνῶναι* statthat.[1]) Deswegen ist nicht gesagt, daß *πᾶν τὸ πλήρωμα τ. θ.* nur auf die vollkommene Erkenntnis gehe, sondern durch das Gefördertwerden in der Erkenntnis sollen die Leser über einen noch vorhandenen Rückstand hinaus zur ganzen, auch die Erkenntnis einschließenden Fülle Gottes geführt werden. — Die Frage ist nur, wie der Genit. und damit der ganze Begriff gemeint sei? Daß er die Gemeinde als die zu Gott gehörige Fülle (= complementum) bezeichne (schon Sever.), ist trotz 1, 23, ja gerade angesichts dieses Verses, ausgeschlossen. Dort handelt es sich eben um Christus und sein heilsmäßiges Verhältnis zur Gemeinde. Aber auch an die Fülle von Tugenden, deren Gott voll ist, — als ob den Lesern hierzu nur noch die Erkenntnis gebräche — ist nicht zu denken. Ebensowenig an die Liebesfülle Gottes, von der keineswegs im unmittelbar Vorangehenden die Rede war (es hieß ja: *ἀγάπη τ. Χριστοῦ*).[2]) Der Genit. wird nicht anders zu fassen sein als in *δικαιοσύνη θεοῦ*, bzw. *ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη* (Rm 10, 3); in *ἡ δόξα τ. θεοῦ* (Rm 3, 23; 5, 2); in *ἡ εἰρήνη τ. θεοῦ* (Phl 4, 7; vgl. Kl 3, 15) und in *ἡ πανοπλία τ. θεοῦ* (Eph 6, 11); besonders endlich als in *αὔξησις τ. θεοῦ* (Kl 2, 19), d. h. als ein charakterisierender Genit., durch den der charakterisierte Begriff je nachdem als von Gott den Menschen zugedacht, bei ihm für sie vorhanden, oder als Gottes Wesen oder Willen entsprechend bezeichnet wird. Alles dies, aber nichts sonst, mag man hier aus dem Genit. herauslesen. *Πλήρωμα* selbst aber steht also in dem oben (S. 77 f. Anm. 2) nachgewiesenen abstrakten Sinne von Fülle = Vollbestand, Vollkommenheit, ähnlich wie wir Kl 2, 10

---

[1]) Dies hat auch Hpt. übersehen, der sonst zutreffende Bemerkungen über die Rückkehr des Gedankens zu 1, 15 ff. (vgl. oben und Chrys.) gibt.
[2]) Thdrt. gar: *ἵνα τελείως αὐτὸν ἔνοικον δέξησθε,* ähnlich Beza u. a.

lesen, daß die Christen in Christo bereits zum Vollbestand gekommen seien. Der Unterschied ist nur, daß es sich dort um Leute handelt, denen man einredete, es bedürfe zur christlichen Vollkommenheit noch außerordentlicher Leistungen, während hier ein solcher Gedanke noch ganz außer Betracht lag.[1])

Es folgt an durchaus angebrachter Stelle und, nachdem der Gedanke seit 1, 15 das Ziel der Bitte nicht aus dem Auge gelassen hat, in durchaus unanstößiger Weise eine Doxologie, die den ersten Teil des Briefs ähnlich zum Abschluß bringt, wie der Lobpreis Rm 11, 33—36 den ersten Teil des Rm. Sie ist hervorgewachsen aus der Gewißheit, daß Gott eine Bitte, wie die ausgesprochene nicht nur erhören kann (*τῷ δὲ δυναμένῳ*), sondern auch erhören wird (*αὐτῷ ἡ δόξα*).[2]) Der erste Satz macht wenig Schwierigkeiten. Allerdings ist die Aussage außergewöhnlich gesteigert: „dem, der vermag über alles hinaus zu tun, weit hinaus über das, was wir bitten und erdenken". Doch entspricht dieser starke Ausdruck einerseits dem gehobenen Ton, der auch vorher herrscht, anderseits der Näherbestimmung: „gemäß der Kraft, der in uns wirksamen;" insofern nämlich diese Wirksamkeit sich dem Bewußtsein derer, die sich als aus dem Tod zum Leben Erweckte, als Neugeschaffene in Christo etc. wissen und die solches erfahren, wie es 3, 16 ff. angewünscht ward, als absolut wunderbare und über alle Maßen große darstellen mußte. Man wird sich darum auch kaum um Abschwächungen zu bemühen haben.[3])

Schwierigkeiten bereitet dagegen v. 21. Auch die Lesart ist strittig, doch wird schon um der Schwierigkeit willen *ἐν τῇ*

---

[1]) Es bewährt sich auch hier das in der Einl über das Verhältnis der beiden Briefe vorläufig Bemerkte (vgl. S. 20 ff.). Hätte der Ap, als er Eph schrieb, schon vor Augen gehabt, daß wenigstens in einigen der Gemeinden, denen der Brief zugedacht war (vgl. Kl 4, 16), die Vollkommenheit, der christliche Vollbestand der Leser, von der Seite angezweifelt war, von der wir in Kl hören, so wäre es wenigstens auffällig, wenn er so harmlos wie hier, ihnen das Vollkommenwerden erst angewünscht hätte. Dagegen konnte ihn der Umstand, daß er einige Wochen vorher davon geschrieben, wie er den kleinasiatischen Christen durch Stärkung ihrer christlichen Einsicht zur ganzen Gottesfülle verholfen sehen möchte, ihn nicht hindern, in dem besonderen Fall der Kolosser und in anderem Sinne diesen zu schreiben, daß sie in Christo schon „*πεπληρωμένοι*" seien.

[2]) Die Verse haben einige Ähnlichkeit mit Rm 16, 25 ff. Aber selbst wenn diese nicht paulinisch wären, würde daraus nicht das Mindeste gegen die paulinische Herkunft unserer Stelle folgen. Es besteht jedoch auch dort kein Anlaß zur Streichung.

[3]) Eine solche ist es doch wohl, wenn man das *ὑπὲρ πάντα* bereits auf das *ὧν αἰτούμεθα* blicken und durch *ὑπερεκπερισσοῦ* nur unregelmäßig aufgenommen sein läßt. Ja selbst die ausdrückliche Beschränkung des *πάντα* auf Alles, was ist, ist unnötig. Es ist eine ähnliche Wendung wie v. 19[a]: „über Alles hinaus, immer noch mehr"! so wie wir von einem sich selber Überbieten u. dgl. reden.

ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χῷ Ἰοῦ εἰς κτλ. zu bevorzugen sein.[1]) Unnötig erschwert wird die Erklärung dadurch, daß man es liebt, die zwei Präpositionalbestimmungen mit ἐν ganz parallel zu nehmen und das εἰς κτλ. zum Ganzen zu beziehen. Mit Recht hat schon Hfm. hiergegen darauf hingewiesen, daß, da die Existenzform der ἐκκλησία dem Diesseits angehört, dies eigentlich gar nicht gedacht sein könne, und daß darum zu scheiden sei: „Ihm gehört die Ehre in der Gemeinde — und weiter in Christo Jesu in alle Ewigkeit hinein". Dann besteht aber auch kein Anlaß mehr, das ἐν in unmöglicher Weise beidemal gleich zu fassen, sondern während das erste Mal gesagt sein soll, daß die Gemeinde es sei, in deren Mitte und durch deren Mund Gott verherrlicht werden solle, wird darauf Chr. J. als derjenige benannt, in dem gegeben ist, daß Gott auch in alle Ewigkeit hinein verherrlicht werden wird, ähnlich wie mit Bezug auf Chr. 2 Pt 3, 18 unterschieden wird zwischen dem νῦν, da Christo die δόξα gehört und dem Ewigkeitstage, da das Gleiche gilt, nur daß hier das νῦν durch ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ausgedrückt ist, während das ἐν Χῷ Ἰοῦ, wenn auch nicht gerade parenthetisch, so doch als vorangestellte Modalbestimmung gedacht ist: „in der Gemeinde und durch Vermittlung Chr. J. in alle Generationen des Zeitlaufs der Zeitläufe hinein." Daß hierbei γενεαί so wenig eigentlich zu nehmen sei wie αἰών, sondern daß die „Dauer" der Ewigkeit gemalt wird, ist wohl anerkannt [2])

Ganz wie Rm 12, 1 setzt nun mit παρακαλῶ οὖν eine neue Wendung des Schreibens ein. Der Ap hat damit angehoben, zu sagen, wie Gott um der den Christen geschenkten Heilsgüter willen zu preisen sei. Er hat dann daran erinnert, wie ja auch die Leser an denselben beteiligt worden seien, und daran wieder angeschlossen, wie darum auch er nicht aufhöre, zu danken und

---

[1]) Wie oben lesen B ℵ A C Min., etl. Übersetzungen und Väter. Dagegen fehlt das καί schon bei den Syrern und ist vielfach von den patristischen Auslegern, besonders den Griechen, weggelassen, eben wohl um der Schwierigkeit willen (doch vgl. betreffs Chrys. Cod. E Vindob.), während man im Abendland häufig die Stellung ἐν Χῷ Ἰοῦ κ. (ἐν) τῇ ἐκκλ. findet (Ephr. gar nach der Übersetzung der Mechitaristen: per J. Chr. ab eccles.). Gelegentlich fehlt auch ἐν τ. ἐκκλ. ganz.

[2]) Die obige Erklärung ward in der Hauptsache schon von Hfm. vertreten. Es ist mir unverständlich, wie Hpt. sie hat ignorieren und dafür sagen können, diese Stelle sei wie kaum eine andere ein Beweis für die Richtigkeit der These Deißm.'s (vgl. zu 1, 2), daß Pl die Formel ἐν Χῷ Ἰοῦ stets lokal gemeint habe. „Die Verherrlichung Gottes finde äußerlich (?) in dem Kreis der Gemeinde statt und zugleich innerlich (?) so, daß dieselbe sich dabei in Christo befindet!" — Zu dem Gebrauch von ἐκκλησία v. 10 und hier sowie öfter in Eph und Kl vgl. schon Einl S. 33. — Daß Pl sonst αἰών in ähnlichem Zusammenhang nicht singularisch braucht, hat nichts Auffälliges. Hier ist es motiviert durch den Gegensatz zur dermaligen (Kirchen-)Zeit. Der Zeitlauf der Zeitläufe, d. i. der einzigartige „Zeitlauf" der Ewigkeit.

zugleich zu bitten, daß ihnen volle Erkenntnis von der Größe des ihnen Widerfahrenen gegeben werde. Dies hatte ihn 2, 1 ff. veranlaßt, sich über dieses Widerfahrnis in Kürze zu verbreiten. Doch war er mit 3, 1 zu der Aussage seiner Fürbitte zurückgekehrt und hat daran v. 20 f. den Ausdruck der Gewißheit geknüpft, daß Gott es nicht an der Erhörung fehlen lassen werde. Nun endlich nimmt er auf, was ihm wohl von vornherein im Sinne lag: die Leser denn nun (*οὖν*) zu ermahnen, daß sie ihrerseits (*ὑμᾶς*) es nicht an einem der widerfahrenen Begnadung entsprechenden Wandel fehlen lassen.[1] Er sagt aber: „s o e r m a h n e d e n n n u n e u c h i c h , d e r G e f a n g e n e i m H e r r n“. Denn so ist *ἐν κυρίῳ* zu beziehen und nicht zu *παρακαλῶ*, geschweige zu *περιπατῆσαι*, wie schon die Wortstellung zeigt. Das *ἐν* charakterisiert die Gefangenschaft als in die Sphäre des *κύριος* (*Ἰ. Χρ.*) gehörig, nicht wesentlich anders als der Genit. *τ. Χοῦ Ἰοῦ* 3, 1. Der ganze Zusatz ist nicht genau in dem Sinne von 3, 1 gemacht, als ob erst hier die Wiederaufnahme des dort abbrechenden Gedankens folge, wogegen von den anderen Gründen abgesehen (vgl. oben S. 153) allein schon das Fehlen der Bestimmung *ὑπὲρ ὑμῶν τ. ἐθνῶν* entscheiden würde. Vielmehr soll der Hinweis auf die leidendliche Lage die Ermahnung eindringlicher machen, wie man immerdar auf die Worte eines Leidenden besonders lauschen wird (vgl. Phlm 1). Ermahnt aber werden die Leser: „würdig zu wandeln der Berufung, die ihnen widerfahren ist“ (vgl. 1, 18).

V. 2 beschreibt den Wandel näher, zunächst durch präpositionale Wendungen, dann durch wiederum in freier Weise nominativisch gehaltene Partizipien. Über die Zusammenordnung der Begriffe wird wohl immer Streit bleiben. Das Natürlichste erscheint mir, zuerst die zwei unter eine Präposition gestellten Ausdrucke zusammenzunehmen: *μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος*. Ob es sich dabei wie Kl 3, 12 lediglich um die sozialen Tugenden der Demut gegenüber Menschen und der Sanftmut im Verkehr mit Menschen handele, muß bezweifelt werden. Man sieht schwer ein, warum der Ap das Verhaltnis zu Gott ganz außer Betracht gelassen haben sollte. Anderseits ware es kaum berechtigt diese Seite ganz ausschließlich hervorzuheben. Die Begriffe selbst geben die Möglichkeit, das vorangestellte *πάσης* sogar eine gewisse Nötigung, hier zwei die rechte G e s a m t stimmung des Christen aus-

[1] Es bedarf also keiner besonderen Anknüpfung des *οὖν* an das unmittelbar Vorangehende (vgl. Hfm. zu Rm 12, 1). Glaubt man sie trotzdem suchen zu sollen, so läge sie in dem Lobpreis 3, 20 f., der den Gedanken enthält: „Doch hier bedarfs keiner Sorge. Gott wird die Bitte erhören“, woran sich dann anschließt: „so ermahne ich denn nun euch, daß auch ihr es nicht fehlen laßt“. — Übrigens ist *παρακαλεῖν* = „auffordern, ersuchen“ in Briefen sehr beliebt. Vgl. B. Pap. 164: *διὸ παρακαλῶ σὺ σε.*

drückende Qualitäten zu verstehen. Die ταπεινοφροσύνη ist jene Gesinnung, die von der Gnade lebend das Gegenteil aller Selbstüberhebung gegenüber Gott und Menschen ist, vielmehr gern „gering“ sein will. Die πραΰτης ist die Gesinnung, die sich Gottes Führungen in allen Fällen willig fügt und gegenüber dem Andrängen der Menschen „gelassen“ bleibt. Je nach dem Kontext mag dann die eine oder andere Seite mehr heraustreten.[1])

Vielfach stellt man nun weiter μετὰ μακροθυμίας als drittes selbständiges Glied neben die zwei genannten. Doch bekommt die Rede, indem so ein kürzeres Glied zwischen zwei reicher ausgestattete tritt, etwas Zerhacktes. Anderseits ergibt das μετὰ μακρ. nur mit ἀνεχόμενοι ἀλλήλων verbunden gleichfalls kein wohlklingendes Satzglied; auch macht ἐν ἀγάπῃ, zum Folgenden gezogen, dies schwerfällig. So empfiehlt sich wohl am meisten μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλους ἐν ἀγάπῃ als zweites Glied zusammenzufassen. Neben die zunächst auf das Verhältnis zu Gott, bzw. auf die allgemeine Grundstimmung gehende erste Forderung eine weitere betreffend das Verhältnis der Einzelnen untereinander.[2]) Gewiß ist echte Liebe immer langmütig (1 Kr 13, 4). Das schließt aber nicht aus, daß diese Seite besonders hervorgekehrt werde. Es gibt ein Lieben, das bei allem Eifer der Langmut noch enträt. Übrigens bedarf es nicht der Annahme besonderer Vorkommnisse, um diese Ermahnungen hier zu erklären. Wie sie immerdar in der Christenheit angebracht sind, so mögen sie dem Ap besonders diesen im ganzen noch jungen Gemeinden gegenüber notwendig erschienen sein, bei denen die Gefahr zur Selbstüberhebung, zu einem erregten, aufgeregten Wesen, zu Ungeduld gegenüber den etwa noch schwachen, schwankenden und ängstlichen Mitchristen immerhin besonders nahe lag.

Und das Gleiche gilt wohl auch betreffs des dritten, von dem gegenseitigen Verhalten der Einzelnen zu dem Zusammenleben in der Gemeinschaft überlenkenden Satzes v. 3: „Eifrig zu bewahren die Einheit des Geistes in dem Band des Friedens. Hierbei an Eifersüchteleien zwischen Heiden- und Judenchristen zu denken, ist unveranlaßt, ja wird durch das weitere, wo dann doch dieser Differenzpunkt irgend durchschimmern müßte, ausgeschlossen. Es ist wirklich ein Ermahnungsinhalt, wie ihn der erfahrene Seelsorger ohne detaillierte Nachrichten über die Gemeindezustände für angemessen halten mußte. Die ἑνότης τ. πνεύματος ist aber auch

---

[1]) Näheres über ταπεινοφρ. vgl. bei Cremer; über πραΰτης auch bei Zahn zu Mt 5, 3 ff.

[2]) Die Anwendung desselben μετά, das das erste Glied einführte, hindert hieran so wenig wie im Deutschen die abermalige Verwendung von „mit“ anstößig ist: „mit aller Demut und Gelassenheit, mit Sanftmut einander tragend in Liebe“.

nicht die vom heiligen Geist gewirkte Einheit, was nur dann nahe läge, wenn dabei an 2, 18 zu denken wäre. Darum braucht man πνεῦμα nicht direkt = Geistesrichtung zu fassen, sondern es ist mit der Einheit des Geistes gemeint, daß „der eine und selbe Geist in allen lebt und waltet" (Hfm.). Das ἐν aber bietet ein schönes Paradigma für das sog. ἐν instrum., wie es Kuhner-Gerth II, 1, S. 464 beschreiben: „indem ihr das Band des Friedens bewahret". Wo dies zerrissen wird, entweicht auch der Eine, beherrschende Geist. — Daß εἰρήνη hier im spezielleren Sinne unseres „Friede" steht, hebt natürlich das zu 1, 2 und 2, 14 ff. Bemerkte nicht auf. Der Genit. aber ist appositional gedacht, so daß der Friede selbst das zusammenhaltende Band ist.[1])

Wenn es nun aber v. 4 ohne ὄντες oder γινόμενοι oder dgl. in einfach ausrufenden Nominativen weiter geht, so ist das zwar nicht direkt eine Fortsetzung der Ermahnung, man hat es auch nicht folgernd zu umschreiben („so daß herauskommt"), wozu ἓν πνεῦμα im Vergleich mit v. 3, und εἷς κύριος κτλ. überhaupt nicht passen. Erst recht ist nicht die Kopula ἐστίν zu ergänzen, was zwar v. 5 anginge, aber nicht v. 4, wo es heißen müßte: ἓν σῶμα ὑμεῖς. Vielmehr ist es offenbar eine malende Beschreibung des Ideals, das dem Ap vorschwebt und das die Leser sich vorhalten sollen: „Ein Leib und Ein Geist! scil. so soll's heißen können, das ist das Ideal!" Auch hier ist natürlich πνεῦμα nicht der objektive göttliche Geist. Aber allerdings ist an sein Wehen in der Gemeinde gedacht. „Ein Leib und in demselben waltend Ein Geist, der Gottgeschenkte, der Gemeinde zu eigen gewordene." Καθὼς καὶ κτλ.: „entsprechend dem, daß ihr auch berufen wurdet in Einer mit eurer Berufung euch sich darbietenden Hoffnung." Das ἐν steht natürlich nicht für εἰς, sondern es drückt aus, daß die Berufung in der Sphäre einer und derselben Hoffnung sich vollzog, mit einer und derselben Hoffnung an die zu Berufenden herantrat (zu dem Genit. vgl. zu 1, 18). Und weiter: „Einen Herrn soll's geben, dem alle sich gleichermaßen unterordnen und des alle sich getrösten. Ein Glauben, d. h. eine und dieselbe gleichartige Heilszuversicht soll sich finden. Und Eine Taufe. Schon Orig. witterte hierin eine vorausgenommene Bekämpfung valentinianischer Irrlehre von mehreren Taufen. Aber der Gegensatz ist falsch gebildet. Es ist überhaupt nicht so antithetisch gegen eine Mehrzahl gedacht. Das beweist auch μία πίστις und εἷς θεός. Die Meinung ist,

---

[1]) Wenn man sich dagegen auf Kl 3, 14 beruft und von dorther auch hier die Liebe als das Band des Friedens erklärt, so übersieht man, daß dort ein ganz anderer Gedanke vorliegt. σύνδ. τ. τελειότητος; vgl. z. St. Das Wort σύνδεσμος ist übrigens, obwohl im NT nur hier = Band (sonst noch AG 8, 23, wo wohl = fasciculus), im gleichen Sinn im Profangr. geläufig und auch gelegentlich in LXX in Gebrauch.

daß, wie Ein und derselbe Herr angerufen werden soll, und Ein und dasselbe Glauben lebendig sein soll, so Ein und dieselbe Taufe als gemeinsames Symbol und gemeinsames Unterpfand des Heils gepriesen werden soll. Wir werden des Ap Sinn durchaus treffen, wenn wir umschreiben: „Ja Ein Leib und Ein Geist, so soll's heißen von der Gemeinde! und Eines Herrn, Eines Glaubens, Einer Taufe, Eines Gottes und Vaters soll sie sich allezeit rühmen." Man hat es von alters auffällig gefunden, daß des Abendmahls nicht gedacht werde. Freilich könnte man auch das *εὐαγγέλιον* vermissen oder neben *μία πίστις* die *μία ἀγάπη*, die trotz v. 2 so gut wiederkehren könnte wie das *ἓν πνεῦμα*. Jedenfalls will der Ap keine vollständige Nennung aller gemeinsamen Vorzüge und Güter der Christenheit geben. Die Aufzählung geht von dem Einen Leib und Geist zurück auf den Einen Herrn, von da zu dem Glauben, der diesen Herrn ergreift, von da zu der Taufe, die am Anfang des Christenstandes steht, und von da zu dem Gott und Vater Aller, der „ob Allen und durch Alle und in Allen". So nämlich dürfte zu übersetzen sein. Der Versuch, die Kasus von *πᾶς* neutrisch zu fassen, empfiehlt sich zunächst bei dem ersten *πάντων* nicht, weil der Gedanke eines Vaterseins Gottes Allem, was ist, gegenüber überhaupt und speziell hier fern liegt. Aber auch bei den folgenden *πάντων*, *πάντων* und *πᾶσιν* ist das Neutrum unwahrscheinlich. Da es nämlich kaum angeht, die Bestimmungen auf die vorgenannten Begriffe zu beziehen: „der noch über alles Aufgezählte hinausragt etc." (besonders ein *ἐπὶ πίστεως εἶναι* wäre seltsam), so blieben sie ohne Anhalt im Kontext, während bei maskulinischer Fassung es so steht, daß das Letzte, was gesagt wird, dies ist, daß es heißen solle: „Ein Gott und Vater für alle Gemeindeglieder, er, der gleichermaßen über ihnen allen waltet, durch sie alle hindurch wirksam sich geltend macht und in ihnen allen gegenwärtig ist.[1])

Einem neuen Gedanken wendet sich nun v. 7 ff. zu, eine

---

[1]) Die maskul. Fassung ist besonders für das letzte *ἐν πᾶσιν* schon bei den Syrern und alten Lateinern durch ein beigefügtes nobis festgelegt. Im übrigen schwanken die Übersetzer (Vulg.: super omnes et per omnia). Daß die von alters beliebte trinitarische Ausdeutung der drei Bestimmungen unangebracht ist, versteht sich angesichts der Zugehörigkeit aller drei zu *θεὸς κ. πατήρ* von selbst. Eher kann man auf das Nebeneinander von *θ. κ. πατήρ, κύριος* und *πνεῦμα* als auf einen trinitarischen Anklang verweisen. Doch wäre die Art, wie derselbe hier auftritt, kaum geeignet, für den apostolischen Ursprung der trinit. Glaubensformel beweisend zu wirken, noch wird die feste Verbindung der mit einem Bekenntnis zu Gott und Christus geschehenden Taufe und eines folgenden Ritus der Geistesmitteilung im Sinne der scharfsinnigen Ausführung A. Seebergs (Katechismus der Urchristenheit, S. 211 ff.; 239) durch die vorliegenden Worte ernstlich bestätigt. Eher möchte ich annehmen, daß ein christlicher Hymnus in den Sätzen anklingt. Doch bedarf es dessen nicht.

Stelle, die freilich die mannigfaltigste Auslegung erfahren hat, so daß man, wie einst Reuß über den citierten 68. Psalm eine Abhandlung geschrieben hat mit dem Untertitel: „Ein Denkmal exegetischer Not und Kunst zu Ehren unserer ganzen Zunft“, geneigt sein könnte, ein gleiches Denkmal hier aufzurichten. Die diesem Kommentar gesteckten Grenzen nötigen jedoch auch hier zu größter Beschränkung in der Berücksichtigung abweichender Auffassungen.

Es wird zunächst alles darauf ankommen, das Interesse festzustellen, in dem v. 7 in den Zusammenhang tritt. Man findet darin wohl meist eine vom Ap gemachte, einfach thetische Einschränkung, einen Hinweis auf ein neben dem Gesagten bestehendes Andere, und man läßt diese Aussage durch v. 8 bestätigt werden, während v. 9 ff. entweder A) eine selbständige Weiterführung, oder B) einen „Midrasch“ zu v. 8 bilden sollen, der die Aufgabe habe, wiederum entweder a) zu zeigen, daß der Hinaufgestiegene also die Möglichkeit gehabt habe, nämlich auf Grund seiner vorangegangenen Leistung, jene Gabenverteilung vorzunehmen, oder aber b) nur die Beziehung des Subjekts von v. 8 auf Christus zu rechtfertigen. Dort (A) kann man etwa umschreiben: „Doch ward anderseits die Gnade einem Jeden gegeben nach dem Maß der Gabe des Christus entsprechend dem Psalmwort, wonach Christus hinaufgestiegen Gaben gegeben hat den Menschen. Das Hinaufsteigen hat aber zum Gegenstück ein Hinabsteigen; beides will zusammengenommen sein; und er, von dem das eine wie das andere gilt, war es, der da gab etc.“. (Dabei wird das Hinabsteigen teils gefaßt als dasjenige Moment, dadurch die Möglichkeit zum Geben beschafft ward, indem darin die Überwindung Satans oder die Erlösung in Menschwerdung oder Tod liege, teils als Vorbild der Demut). Bei der anderen Erklärung aber (B) läßt sich der Sinn etwa wiedergeben: „Anderseits ward die Gnade einem Jeden gegeben nach dem Maß der Gabe des Christus entsprechend dem Psalmwort: Hinaufgestiegen — gab er Gaben den Menschen. Das Hinaufsteigen hat nämlich zum notwendigen Korrelat ein Herabgestiegensein. Der Herab- und Hinaufgestiegene sind dieselbe Person (nämlich Christus); und Er denn also konnte es sein (a) oder war es wirklich (b), der verschiedene Gaben gab (und zwar) zum Bau der Gemeinde“. (Hier dient also die Erwähnung des Herabsteigens zum Argument dafür, daß das Psalmwort mit Recht citiert ward).[1])

---

[1]) Es ist allerdings nicht möglich, die Namen der Ausleger glatt auf die beiden nur im Grundriß gezeichneten Erklärungsweisen zu verteilen, zumal besonders bei den Alten eine wirkliche Herausstellung des Gedankenganges häufig gar nicht versucht, sondern bei etlichen Glossen Beruhigung gefaßt wird, so daß man die Meinung des Auslegers oft nur ahnt. Außer-

Beide Erklärungen haben aber Entscheidendes gegen sich. Gegen die erste spricht, daß jedenfalls ein ganz fremdartiger Gedanke dadurch in den Kontext kommt, der es doch augenscheinlich nicht auf eine solche Belehrung abgesehen hatte. Gegen die zweite entscheidet, daß es nicht heißt: τὸ γὰρ ἀνέβη, sondern τὸ δὲ ἀνέβη.[1]) Gegen beide Auslegungen möchte obendrein geltend zu machen sein, daß die angenommene thetische Einschränkung mit ihrer alsbaldigen Begründung oder Bestätigung aus der Schrift (v. 8) und der daran schließenden Abhandlung (v. 9 ff.) wenig zu dem getragenen Ton im Vorangehenden paßt, sowie daß jene Schriftbegründung weder naheliegend noch besonders schlagend erscheint.

Das Richtige empfand darum wenigstens in ersterer Beziehung schon Chrys., wenn er den Übergang umschreibt: *τί οὖν; φησί, πόθεν τὰ χαρίσματα διάφορα*; es ist eine Art von Einwendung, die der Ap gewissermaßen im Sinne der Leser und sich mit ihnen zusammenfassend erhebt. „Einen jeden Einzelnen aber von uns ward (doch) die Gnade nach dem Maß des Geschenkes des Christus gegeben!“[2]) Natürlich sind nicht die Leser redend gedacht, sondern der Ap nimmt ihnen jene Frage des Chrys. vorweg. Dem Sinne nach entspricht aber das δέ etwa dem λογίζῃ δὲ τοῦτο

---

dem treten natürlich sehr erhebliche Nuancen auf. So sucht z. B. Hfm., den man wohl auf die erste Seite stellen darf, die Absicht von v. 9 f. darin, daß gesagt sei, der Hingang in den Todeszustand habe Christo die Möglichkeit der v. 11 ausgesagten Bestellung verschiedener Ämter nicht benommen (was freilich meiner Einsicht nach voraussetzen würde, daß der Ap geschrieben hätte: „Das ἀνέβη aber schließt nun freilich ein κατέβη ein. Doch ist beides eben bei Christo beieinander, und so konnte er und hat er gegeben etc.“). Sod. versteht gar das κατέβη von einem dem ἀνέβη folgenden Akt des Verklärten (also, als ob von einem Wiederkommen im Geist — vgl. 2, 17; 5, 31 f.? — die Rede wäre und v. 9 in umgekehrter Folge stünde). Ganz in dem oben sub A angegebenen Sinne und zwar mit Beziehung des καταβῆναι auf demütige Selbsterniedrigung (vgl. schon Chrys.) hat Wohlbg. erklärt. Die sub B b gezeichnete Erklärung wiederum liegt besonders deutlich bei de Wette vor und wird mit ausführlicher Begründung von Hpt. vertreten, während die sub B a charakterisierte Auffassung wohl schon der patristischen Exegese zumeist vorschwebte. Doch befaßt diese sich, wie schon angedeutet, mehr mit der Ausdeutung von αἰχμαλωσίαν, ᾐχμαλώτευσεν, κατέβη εἰς κτλ. und mit Bemerkungen wie die, daß v. 10 gegen den Samosathener gehe, und hat so, mit einer gleich zu erwähnenden Ausnahme, wenig zum Gesamtverständnis der Verse beigetragen. Für die dogmatische Exegese der nachreformatorischen Orthodoxie war natürlich der Absichtssatz v. 10b von besonderer Bedeutung, insofern hier die Frage der Ubiquität zu erörtern Anlaß schien.

[1]) Das Gl 2, 2 sich findende δέ, sowie das ἐγὼ δέ Eph 5, 32, auf die Hpt. sich beruft, sind durchaus andersartig, und dasselbe gilt von den bei Winer S. 412 angeführten weiteren Beispielen eines „erläuternden“ Gebrauchs von δέ.

[2]) Man beachte das ἡμῶν, das, bei der anderen Auffassung unnötig, den „einwendenden“ Charakter gut markiert, was durch die Ergänzung von ἡμῖν in v. 6 bei manchen Zeugen verwischt ward.

Rm 2, 3 (vgl. 3, 5; 7). — Doch würde uns das nicht weiter helfen, vielmehr die Rede eher unnötig abrupt machen, wenn wir nicht, das *διό* in seinem relativischen Sinn belassend v. 8 alsbald aufs engste dazunehmen: „weswegen es heißt: *ἀναβὰς κτλ.*“ [1])

Also v. 7 und v. 8 zusammen bilden die „Einrede“. Dabei hat man sich nun aber vor einer durch die auffällige Abweichung der Worte vom Grundtext und LXX noch besonders nahe gelegten Augentäuschung zu hüten, als sei nämlich das charakteristische Element des Citats in dem sehr wenig charakteristischen *ἔδωκεν δόματα ἀνθρώποις* gelegen. Es wäre unter dieser Voraussetzung schwer begreiflich, warum der Ap gerade dies Citat gewählt, bzw. auch nur die Worte *ἀναβὰς εἰς ὕψος* mit aufgenommen hätte, die ihm erst Anlaß würden sei es zu einem seltsamen Midrasch sei es zu auffälliger Abschweifung. Vielmehr wird gerade das *ἀναβὰς εἰς ὕψος*, womit auch das Weitere sich beschäftigt, dasjenige Element sein, auf das es dem Ap ankam. — Um aber zu erkennen, wie das möglich war, muß man v. 7 noch etwas genauer ansehen.

Als Einschränkung, als Einrede mußten wir den Vers fassen. Unter der *χάρις* ist natürlich die Gesamtbegnadung zu verstehen, die über die Christenheit ausgegossen ist, im einzelnen jedoch nach der verschiedenen Betrauung mit mancherlei Gaben und Aufgaben verschieden bemessen erscheint. [2]) Schon die alten Ausleger erinnern mit Recht an Mt 25, 14 ff. Vor allem ist aber Rm 12, 6 zu vergleichen. Doch hat Pl nicht bloß die Verschiedenheit im Auge, sondern die scheinbare Willkür in der Verteilung, die da statthat, wo schenkweise zugemessen wird. [3]) Und so weist er denn mit Bezug hierauf nicht sowohl eigentlich argumentierend, als vielmehr illustrierend, bzw. den Einwand dadurch bekräftigend auf jenes Psalmwort: „weshalb es heißt und heißen kann: *ἀναβὰς εἰς ὕψος κτλ.*“ In dem *ἀναβὰς εἰς ὕψος* nämlich, das der Ap auf den Christus bezieht, liegt ihm die Erhebung über alle irdischen Schranken zur schlecht-

---

[1]) Über das *διό* vgl. S. 128 f. Wie bemerkt sagt Hfm. nicht mit Unrecht, das *διὸ λέγει* lehre aus der ntl Tatsache das atl Schriftwort begreifen. Immerhin weist das Präsens auf eine gewisse Abgeschliffenheit der Partikel. Subjekt zu *λέγει* ist wohl Gott. Dieselbe Citationsformel findet sich nicht nur Hb, sondern auch Gl 3, 16; 2 Kr 6, 2 u. Rm 15, 10, und zwar an letzterer Stelle, ohne daß Gott der Redende ist und auch ohne daß sich das Subjekt anders als hier aus dem Zusammenhang ergibt (vgl. Sod.).

[2]) Es bedarf also nicht der Streichung des Artikels vor *χάρις* (B D F-G al.); dieselbe ist auf erleichternde Korrektur zurückzuführen. Erst recht ist das *ὑμῶν* für *ἡμῶν* in B und bei Thdt. ungeschickte Verbesserung.

[3]) Vgl. die feinen Bemerkungen bei Chrys., der es nur darin versieht, daß er speziell den Gegensatz *οὐ πρὸς τὴν ἡμετέραν ἀξίαν* bildet, während Pl nur thesisch sagt: „in willkürlich verschiedener Abmessung“. Vgl. 1 Kr 12, 18 (das Gegenstück Mt 20, 1 ff.).

hinnigen Machtstellung frei schaltenden Willens (vgl. 1, 11): „Weshalb es heißt: Als zur Höhe Gefahrener, als Erhöhter hat er — Gaben gegeben den Menschen". Und dem tritt nun v. 9f., gewissermaßen die „Antwort auf den Einwand" vertretend, gegenüber: „Das ‚er stieg auf' aber, was ist's denn, wenn nicht, daß er auch herabstieg εἰς τ. κατώτερα μέρη τῆς γῆς? Der herabstieg, er grade ist auch, der hinaufstieg, um zu erfüllen das Sämtliche (d. h. es findet sich dies beides bei ihm, gilt beides von ihm), und er, von dem so beides gilt, er gab die Einen als Ap etc." Das Argumentierende liegt dabei offenbar in der mit dem καταβῆναι gegeben Selbsterniedrigung, sei es nun, daß man an die Menschwerdung denke oder an ein Hinabsteigen bis unter die Erde (vgl. nachher). Es handelt sich nicht nur, will Pl sagen um einen Erhöhten, sondern um einen, der zuvor herniederkam! Doch will damit nicht die Möglichkeit, wie man gesagt hat, zu dem δοῦναι δόματα erwiesen werden, sondern die Berechtigung. Es liegt derselbe Gedanke zugrunde, den Phl 2, 9 mit διὸ καί ausdrückt, nur daß er hier unter einem anderen Gesichtspunkt steht als dort. Der Erhöhte kann nach seinem Gutdünken Gaben verteilen, denn er hat sich's zuvor die tiefste Erniedrigung kosten lassen!

Immerhin würde diese Argumentation noch nicht voll befriedigen, insofern zwar das sozusagen moralisch Anstößige (das „quo jure") der verschiedenen Begabung der Christen gehoben wäre, — man darf dazu nicht mehr scheel sehen (Mt 20, 15[b]), — aber noch nicht das logisch Anstößige (das „quo consilio"), das in v. 7f. mit beschlossen lag. In der Tat gibt der Ap auch hierauf alsbald Antwort und zwar wirklich in engster Verschlingung mit der ersten Antwort, indem er v. 12 im selben Satze beifügt πρὸς καταρτισμὸν τ. ἁγίων.

Frei umschrieben ist also der Gedankengang dieser: „So er-„mahne ich euch denn würdig zu wandeln etc. Ja, Ein Leib, soll's „heißen, und Ein Geist! Ein Herr, Ein Glaube etc. — Einem „jeden Einzelnen von uns aber ward doch die Gnade nach frei „schaltender Willkür des Christus verschieden zugemessen, weshalb „es heißen kann: aufgestiegen zur Höhe etc. hat er Gaben „gegeben! — Dies scheint nicht geleugnet werden zu können. Aber „der Erhöhte ist er eben nicht ohne vorangegangene Selbster-„niedrigung. Und er, von dem dies so gut wie jenes gilt, er „hat sein (durch die Erniedrigung gewissermaßen erworbenes) Recht „gebraucht zum Zwecke der Förderung jenes Einen Leibes „und seiner Einheit."

Doch muß sich diese Auslegung noch im einzelnen bewähren, wie denn überhaupt manches Einzelne nachzutragen ist.

Gleich das ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν v. 7 hat Bedenken erregt,

weil doch v. 11 nur eine Minderheit der Gemeindeglieder ins Auge gefaßt werde. Dennoch kann das *ἡμῶν* nicht etwa auf die dort Genannten beschränkt werden. Das recht verstandene *ἡ χάρις* (vgl. oben S. 182 Mitte) erklärt die Sache. *Τὰ πάντων κεφαλαιωδέστερα κοινὰ πάντων ἐστι*, sagt Chrys. unter Verweisung auf v. 5. Aber während die Einen sich daran genügen lassen müssen und können — denn es schließt Alles ein, was zum Heile des Einzelnen gehört — bzw. während sie sich bescheiden müssen mit den Gaben der *παράκλησις*, des *ἔλεος* usw (vgl. Rm 12, 6 f.), konnte doch nicht übersehen werden, daß bei Anderen nach der oder jener Richtung eine sonderliche Begabung wie die v. 11 genannten hinzutrat. Ganz naturgemäß werden nun v. 11 nur diese herausgehoben, ohne daß dabei eine Vollständigkeit der Reihe angestrebt wäre.[1])

Weiter: in der Bestimmung „nach dem Maß des Geschenkes des Christus" hat nicht *τοῦ Χοῦ* den Ton, als ob es gälte den Gedanken an bloß natürliche Begabung abzulehnen (Hfm.), was zumal bei der vorgetragenen Auffassung von v. 7 ganz ausgeschlossen ist, sondern die scheinbare Willkürlichkeit in der verschiedenartigen Zumessung der *χάρις* (*τ. μέτρον τ. δωρεᾶς*) wird urgiert. Die Frage, ob dabei natürliche Veranlagung mitbestimmend sei, liegt völlig außerhalb des hier vorliegenden Gedankens. Nur die Tatsache wird hervorgehoben und durch das Citat als auch einem atl Schriftwort entsprechend bezeichnet.[2])

In diesem Citat wiederum fällt nun zunächst (1) auf, daß der Ap die dritte statt der zweiten Person des Grundtextes und der LXX anwendet, bzw. im Unterschied von jenem das Partiz. *ἀναβάς* statt des Verb. fin. schreibt und zwar, obwohl er nachher *τὸ δὲ ἀνέβη* sagt; 2) daß er den Psalm, der gewiß nicht direkt messianisch war, doch ohne weiteres so zu benutzen scheint und 3) daß er dabei das dritte Glied scheinbar in sein Gegenteil verkehrt, indem er statt: לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם (LXX nach der wohl wahrscheinlichsten LA seltsamerweise: *ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ*)

---

[1]) Man könnte v. 11 direkt umschreiben: „und er gab denn den Einzelnen die besonderen *χαρίσματα* des Apostolats, der Prophetie und so weiter, d. h. jedem sein mehr oder minder hervorstechendes Teil nach dem Maß der ihm verliehenen Gabe (vgl. Rm 12, 6); vgl. v. 16: *ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους*.

[2]) Daß der Christus, statt wie 1 Kr 12, 28 Gott, als der Gebende erscheint, hätte man angesichts der allgemeinen ntl Gepflogenheit, Heilswirkungen Gottes gleichzeitig als Heilswirkungen Christi zu charakterisieren, nicht erst monieren sollen. Wie Pl das Gericht Gotte zuschreibt (Rm 2 5 ff. und oft) und doch vom *βῆμα* Christi redet (Rm 14, 10 ?; 2 Kr 5, 10), wie er bald die Gnade Gottes, bald die Gnade Jesu Christi erwähnt, wie er Gemeinden Gottes nennt, aber Rm 16, 16 auch *ἐκκλησίαι τ. Χοῦ*, so kann er auch davon sprechen, daß Christus die geistlichen Gaben, gibt obwohl er es anderorts auf Gott zurückführt.

formuliert: ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. — Doch läßt sich (1) das Partiz. einfach aus Erinnerung an die Formulierung von LXX erklären, während der Übergang in die dritte Person damit zusammenhängen mag, daß der Ap nicht ohne Bewußtsein davon war, daß die Worte ursprünglich sich auf Gott bezogen, weswegen er bei der Anwendung auf Christus unwillkürlich die Form der Anrede verläßt und mit der dritten Person sich dem annähert, was wir durch Oratio indir. zu erreichen suchen: „weshalb es heißen kann, daß er, aufgestiegen, Gaben gegeben." Das Recht zu der Beziehung auf Christus ferner (2) ist derselben Anschauung entnommen, die wir zuvor zu dem τοῦ Χοῦ erwähnten (vgl. letzte Anm.). Was vom Heilsgott gilt, kann auch vom Heilsmittler ausgesagt werden, bzw. hier: in dem Tun des atl Heilsgottes liegt eine große Tatweissagung auf die durch den Heilsmittler erfolgende πλήρωσις.[1]) Am auffälligsten erscheint (3) die Änderung des ἔλαβες. Daß der Ap dieselbe mit dem Bewußtsein einer Umgestaltung des ursprünglichen Sinnes vollzogen habe, ist nach seiner ganzen Stellung zur atl Schrift ausgeschlossen. Wenn sich Mpsv. für diese „Hypallage" auf die homiletische Sitte seiner Zeit beruft, so ist das für die Geschichte der Homiletik interessant, aber hier nicht anwendbar. Es ist das Citat zweifellos vom Ap als „prophetice dictum" gefaßt. Einen lapsus memoriae anzunehmen erscheint mir jedoch, auch wenn man die Worte nicht argumentierend, sondern illustrierend faßt, etwas gar zu bequem. Ebensowenig kann davon die Rede sein, daß Pl wirklich den ursprünglichen Sinn des hebräischen Textes darbiete. Nur soviel mag man sagen, daß sein Satz auf der gleichen Linie liege, wie die Aussage des Grundtextes, da ja auch der Psalm wirklich schließlich auf ein διδόναι hinauskommt (vgl. v. 36).[2]) Das Wahrscheinlichste wird immer bleiben, daß dem Ap zwar nicht ein anderer LXX-Text oder eine aus dem Psalmwort erwachsene Strophe eines christlichen Hymnus, wohl aber eine traditionelle Ausdeutung des Psalmwortes vor Augen schwebte, die im einzelnen freilich unrichtig war, wenn sie auch durch rabbinische Kunst sich zur Not gewinnen ließ; eine Auffassung, die doppelt unanstößig ist, wenn wir mit Recht das Wort nicht als argumentierenden Beleg, sondern als Illustration zu der „eingewendeten" Aussage v. 7 faßten und

---

[1]) Näheres vgl. neben Harl. z. St. besonders in Hfm.'s „Weissagung und Erfüllung".

[2]) Mehr meinen auch wohl Harl., Olshausen, Hfm., Braune nicht, wenn sie zu zeigen versuchen, wie Pl im Sinne des Psalms argumentiere. Auch des Chrys. kategorisches ταὐτόν ἐστιν wird ähnlich gemeint sein. Vgl. auch Calv., der jedoch vorzieht, anzunehmen, daß das Citat nur bis αἰχμ. reiche und Pl das: „(et) dedit etc." de suo hinzugefügt habe. — Über die LA (mit oder ohne καί vor ἔδωκεν) ist übrigens keine Sicherheit zu gewinnen.

den Ton auf *ἀναβὰς εἰς ὕψος* zu legen hatten. Und wirklich lassen sich, wenn auch späte Spuren einer solchen exegetischen Tradition nachweisen. Schon Beza verwies auf die mit dem paulinischen Text übereinstimmende „chaldäische Paraphrase“ des Psalms, wobei allerdings Moses als Subjekt gedacht ist (vgl. Hagiogr. chaldaïce, ed. Lagarde 1873); auch die syrischen Ausgaben geben das Psalmwort wenigstens z. T. so wieder (doch vgl. Näheres hierüber bei Nestle, Ztschr. f. ntl Wiss. 1903, S. 344 f.); weiter vgl. den Psalmenkommentar des Rabbi Salomon ben Jizchak (Raschi) ed. Breithaupt S. 156: „et accepisti (Moses) munera a superioribus ut illa d a r e s filiis hominum, sowie die von Grill, der 68. Psalm S. 135 angeführte Übersetzung des R. Jepheth: accepisti munera, quae dedisti Israeli, und den arab. Text bei Pococke, not. misc. zur Porta Mos. S. 24: et dedit hominibus dona (näheres hierüber bei Grill, S. 31).

Voran aber geht: *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν*. Im Psalm wird zu denken sein an die gefangenen Feinde, die der siegende Gott mit sich führt. Dies paßt natürlich schlechterdings nicht her und alle Versuche die Worte in diesem Sinne etwa gar zu dem nachherigen *κατέβη εἰς τὰ κατώτ. (μέρη) τ. γῆς* in Beziehung zu setzen, sind verfehlt.[1]) Hat der Ap die Worte nicht lediglich als nicht wohl auszuscheidende Textbestandteile, durch die das Psalmwort als solches erst deutlich erkennbar werden sollte, aufgenommen, so kann er sie nur in dem Sinne eines Beutemachens fürs Himmelreich verstanden haben, so zwar, daß die für das Evangelium Gewonnenen (und nicht etwa „Sünde, Tod und Teufel“, wie Belser vorschlägt) als die Erbeuteten erscheinen. Jedenfalls stehen die Worte ohne jeden Ton.

Was aber meint nun das *κατέβη εἰς κτλ.* in v. 9? — Schon die patristische Exegese war nicht einig. Man wird, wenn man von der S. 181 Anm. erwähnten Soden'schen Erklärung absieht, drei Auslegungsweisen unterscheiden können. Nach der ersten wird unter *τὰ κατώτερα μέρη τ. γῆς* der Hades verstanden und Christi Hinabgehen als ein sieghaftes Eindringen in dies Reich des Teufels und des Todes gedacht. Nach der zweiten wird gleichfalls der Hades, bzw. der Ort der Toten, auch wohl das Grab ins Auge gefaßt und Christi Hingang als ein Akt der Selbsterniedrigung oder doch seines erlösenden Tuns genommen. Nach der dritten werden dagegen *τὰ κατ. μέρη κτλ.* als die Erde selbst im Gegensatz zum Himmel angesehen und das Herabsteigen Christi in der Menschwerdung gefunden.[2])

[1]) Kl 2, 15 hat mit unserer Stelle nichts gemein. Nicht einmal das Subjekt ist dasselbe (vgl. z. St.).

[2]) Betreffs der beiden ersten Auffassungen kann man manchmal schwanken, welcher von beiden die in Frage kommenden Ausleger den

Für die Entscheidung ist es von untergeordneter Bedeutung, ob man mit der Mehrzahl älterer und jüngerer Zeugen nach εἰς τὰ κατώτερα das soeben vorausgesetzte μέρη wirklich im Texte beläßt oder es mit einer Minderzahl streicht, wie denn bei mehreren alten Schriftstellern (Orig., Euseb.) beides nebeneinander sich findet.[1]) Jedenfalls bedeutet auch das bloße τὰ κατώτερα die tiefer gelegenen, die unteren Regionen „das darunter seiende", weil unterhalb des Himmels, oder „das darunter seiende" unterhalb der Erdoberfläche. Die Frage ist, wie der Genit. gemeint sei, ob als Genit. apposit. oder als Genit. partit., bzw. komparat. Sprachlich angesehen ist das eine so gut möglich wie das andere. Auch ein etwaiger biblischer Sprachgebrauch läßt sich nicht nachweisen. Die gewöhnlich herangezogenen Parallelen haben teils superlativischen Ausdruck, teils den Positiv.[2]) Daß das ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα (v. 10) die partitive bzw. komparative Fassung fordere, könnte man nur sagen, wenn dieser Zwecksatz von ὁ καταβάς abhinge und ausdrücken sollte, daß Christus sozusagen Alles (Himmel, Erde und Unterwelt) durchzogen haben müsse. Wie aber diese Übersetzung willkürlich wäre, so ist jene Abhängigkeit unmöglich und bleibt darum der Zwecksatz außer Anschlag. Die Entscheidung liegt, wie schon oben angedeutet, lediglich im Kontext, bzw. in der Tendenz der ganzen Ausführung. Diese schließt nun für uns nach dem oben dargelegten den Gedanken an ein siegreiches Eindringen in den Hades unbedingt aus. Damit würde ja weiter nichts erreicht, als daß die scheinbare Willkürlichkeit des Tuns Christi (v. 7) noch mehr herausträte. Dagegen ließe sich allerdings denken, daß der Ap den Eintritt in den Todeszustand vor Augen habe, durch welchen das Heilswerk sich vollendete und angesichts dessen dem Heilsmittler definitiv die Berechtigung zugestanden werden muß, seine Gaben auszuteilen nach seinem freien Ermessen. Doch wird genau das gleiche Resultat auch gewonnen, wenn man an sein Herabgekommensein zu den irdischen Regionen denkt.

Vorzug geben, weil die Begriffe sich leicht verschlingen und verwischen. Zu den ältesten Vertretern der ersten wird man Ambstr. zu rechnen haben. Als erster, der m. W. für die zweite in Betracht kommt, wird Tertull. zu nennen sein (de anima 55). Direkt vom θάνατος reden Chrys. und Thdt. Dagegen tritt Mpsv. klar für die dritte Fassung ein („ipsa terra in comparatione caeli; non sub terram"). Alle drei Auffassungen lassen sich dann weiter durch die Geschichte der Auslegung verfolgen.

[1]) Gegen die spätere Einfügung spricht, daß keine andere Ergänzung versucht ist. Man scheint es als überflüssig weggelassen zu haben. Ebenso ist die LA κατώτατα, sowie die Einfügung eines πρῶτον sicher Korrektur.

[2]) Auch Ps 63, 10; 139, 15: τὰ κατώτατα τῆς γῆς kann nichts entscheiden, da hier eben der Superlat. steht (vgl. Ps 86, 13; 88, 7; und mit Positiv: Deut. 32, 22).

Denn damit ist das ganze Heilswerk bezeichnet. Dann aber wird man dies vorziehen müssen, einesteils weil doch der Ausdruck κατέβη εἰς τ. κατ. μέρη τῆς γῆς recht fernliegend erschiene statt etwa eines εἰς τ. ἄβυσσον (Rm 10, 7), andernteils weil auch das τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καί darauf hinweist, insofern dies bei der Beziehung auf das unter die Erde Hinabsteigen wenigstens nur mittelbar gelten würde.

Ohne Partikel schließt sich v. 10 an: ὁ καταβὰς αὐτός κτλ. Da es nicht heißt: ὁ αὐτός, so kann man nicht geradezu übersetzen: „der Herabgestiegene ist derselbe“, sondern es heißt: „der Herabgestiegene, eben er ist auch der Hinaufgestiegene“; doch soll natürlich damit nichts wesentlich anderes gesagt sein. Es wird die Identität der Subjekte betont, und das ὑπεράνω πάντων τ. οὐρανῶν vertritt der Erfüllungsgeschichte entsprechend das εἰς ὕψος. Aber auch das ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα will nichts Neues in den Kontext hineinbringen, weswegen auch nicht an ein Erfüllen mit seiner Gegenwart zu denken ist, sondern es erinnert an das 1, 23 Gesagte und bereitet das Folgende vor: „Einem jeden von „uns aber ward doch die Gnade nach dem freien Maß des Christus „geschenkt, weshalb es heißt: Aufgestiegen zur Höhe etc.! Das ‚er „stieg auf‘ aber schließt ja das Herabgestiegensein auf die Erde „drunten ein. Der Herabgestiegene, er und kein anderer ist auch „der Hinaufgestiegene, daß er nun über alle Himmel erhöht alles „überwalten möge, und eben er, dieser Herab- wie Hinaufgestiegene, „ἔδωκεν τοὺς μὲν κτλ.“ Das διδόναι v. 11 blickt zurück auf ἐδόθη v. 7, ohne daß wir das ganz nachahmen können. Er gab sie als Apostel etc., indem er sie durch die ihnen verliehene Begnadung zu solchen machte (vgl. Rm 1, 5).

Über Apostel und Propheten vgl. zu 1, 1 u. 2, 20. Daneben stehen Evangelisten. Der Begriff kehrt im NT nur 2 Tm 4, 5 und AG 21, 8 wieder. Die nachapostolische Literatur kann für die ursprüngliche Bedeutung nicht in Frage kommen. Das Wort ward frühzeitig mit den schriftlichen Evangelien verknüpft. Davon ist hier keine Rede. Nach der Wortform ist εὐαγγελιστής einer, der das εὐαγγελίζειν besorgt, wie ἐξορκιστής der ist, dem das Geschäft des ἐξορκίζειν obliegt. Da nun aber das εὐαγγελίζειν auch Sache der ἀπόστολοι ist, so muß dem Begriff noch eine Einschränkung gegeben werden. Es ist εὐαγγελιστής einer, der, ohne doch Ap zu sein, die Ausbreitung der Frohbotschaft als seine Gabe und Beruf überkommen hat und ausübt. Man wird also an Leute zu denken haben, die da, wo ein Ap Grund gelegt, hinzubauten, sei es an denselben Orten, sei es von einem apostolischen Centrum aus die dazu gehörigen Gebiete mit dem Evangelium erfullend. As waren die Kolonisatoren, die den Bahnen und dem Vorbild der Ep, jener von Gott berufenen „Pioniere“, folgend, da wo diese

das Kreuz aufgepflanzt, nun den Dienst des *εὐαγγελίζειν* ausübten an den noch nicht christianisierten Einwohnern und Umwohnern der betreffenden Gegenden; bald seßhaft sich machend, wie Philippus (AG 21, 8), doch darum nicht im Dienst einer Ortsgemeinde; bald in wechselndem Aufenthalt ihren Dienst ausrichtend, wie Timotheus (2 Tm 4, 5). Daß Pl ihrer hier besonders gedenkt, während sie weder 1 Kr 12, 28 ff. noch Rm 12, 6 ff. Erwähnung finden, erklärt sich von selbst daher, daß die Gemeinden, an die er schreibt, solchen Männern ihre Existenz verdankten. Pl war als Pionier des Gottesreichs in und um Ephesus tätig gewesen; er hatte, unterstützt von prophetisch begabten Männern, den Grund der kleinasiatischen Christenheit gelegt. Neben und nach ihm waren Männer wie Epaphras in Kolossä und wohl den Nachbarstädten in sein Werk eingetreten, Männer, die sich nicht berufen wußten, dem Pl gleich ganz neue Gebiete in Angriff zu nehmen, wohl aber den Anfang fortzuführen als *ὑπὲρ ἡμῶν διάκονοι τοῦ Χοῦ*, wie Pl Kl 1, 7 sagt. — Endlich nennt der Ap noch „Hirten und Lehrer“. Beide Ausdrücke sind an und für sich ziemlich unbestimmt. Um sie neben den zuvor genannten zu begreifen, muß man eine speziellere Beziehung annehmen. Dieselbe liegt, wie schon Thdrt. erkannte, darin, daß, während die Zuvorgenannten ihre Aufgabe in der werdenden Kirche im ganzen haben, diese Männer als im Dienst der gewordenen Einzelgemeinden stehend zu betrachten sind. Doch ist es neben den zuvorgenannten, je eine Klasse Heraushebenden nicht angängig, hier wie 2, 20; 3, 5 zwei verschiedene Klassen unter dem Einen Artikel zusammengefaßt zu denken. Vielmehr sind offenbar dieselben Persönlichkeiten als „Hirten und Lehrer“ charakterisiert. Indem man nun *ποιμένες* als Titel für die Vorsteher faßt, hat man behauptet, daß somit hier das „Vorsteher- und Lehramt“ in einer für die 60er Jahre noch nicht glaublichen Weise verschmolzen seien. Freilich bliebe es wunderlich, daß der Schreibende dann überhaupt den Doppelausdruck wählte. Dies würde mindestens darauf weisen, daß jene Verschmelzung erst im Werden war, und man könnte wohl fragen, ob dies wirklich ein Zustand sei, der für die Zeit Pli ausgeschlossen gelten müsse (vgl. eventuell Hb 13, 7 und vor allem die Pastoralbriefe). Nun ist es aber keineswegs an dem, daß *ποιμήν* überhaupt im NT, geschweige bei Pl je als Terminus technicus vorkäme. Es steht lediglich so, daß AG 20, 28 die „Presbyter“, bzw. „Episkopen“, 1 Pt 5, 2 die „Presbyter“ aufgefordert werden, ihre Herden, bzw. die Gemeinde des Herrn „zu weiden“, wobei AG 20, 28 speziell an ein Abwehren der Irrlehre gedacht ist. Man wird darum auch hier den Sinn am besten treffen, wenn man umschreibt: „Etliche aber zu solchen, die zu weiden und zu lehren tüchtig sind“, nämlich da, wo ein *ποιμνίον* bereits ge-

sammelt vorliegt, das nun weiterer Leitung und Unterweisung jederzeit bedürftig ist. Der Begriff des *ποιμαίνειν* ist dabei der weitere, das *διδάσκειν* eine spezielle Form desselben. Es soll damit nicht geleugnet werden, daß Pl gleichwohl bei dem Doppelausdruck in erster Linie an Gemeindevorsteher gedacht haben wird. Aber solange eben weder das eine noch das andere Wort wirklich technische Bezeichnung für *ἐπίσκοποι* oder *προϊστάμενοι* war, solange besagt der Ausdruck nicht mehr als eben bemerkt ward: „neben den Aposteln, Propheten und Evangelisten solche, die zum Weiden und speziell Lehren scil. innerhalb der bestehenden Gemeinden Beruf und Gabe hatten.“[1])

Auf keinen Fall schließt der Ausdruck paulinische Autorschaft unseres Briefes aus. Und erst recht geschieht das nicht durch die „Unvollständigkeit“ der Aufzählung, das Fehlen der *διάκονοι*, die Nichterwähnung der Glossolalie und ähnlicher „Charismen“ (vgl. oben und insbes. Rm 12, 6 ff.; 1 Kr 12, 28 ff.). Es ist eben gar nicht darauf abgesehen, alle in der apostolischen Zeit etwa vorhanden gewesenen „Gaben“ und „Ämter“ zu nennen. Ja man könnte gerade in der allgemeineren Fassung des letzten Prädikats (statt *τοὺς δὲ πρεσβυτέρους* oder *ἐπισκόπους* oder *ἡγουμένους*, *τοὺς δὲ διδασκάλους* etc.) eine Andeutung finden, daß der Ap sich bewußt sei, zum Abbrechen zu eilen. Doch bedarf es dieser Bemerkung gar nicht. Die Worte dienen lediglich zu einer illustrierenden Auseinanderlegung des Gedankens von v. 7.[2]) Eng

---

[1]) Man mag beispielsweise an einen Mann, wie den Herrenbruder Jakobus denken. Pl wenigstens hat denselben nie direkt als Vorsteher oder Ältesten u. dgl. bezeichnet (vgl. vielmehr Gl 1, 19; 2, 9). Auch die AG räumt ihm offenbar eine Sonderstellung ein. Aber wer wollte zweifeln, daß Pl ihn als Hirten und Lehrer der Gemeinde gegeben angesehen haben könne?

[2]) Hpt. hat es allerdings für unmöglich erklärt, daß in einem Absatz, der mit *εἰς ἕκ.* beginne und schließe (v. 7 u. 16), die genannten Gemeindebeamten, sei es auch nur als Beispiele dafür, genannt würden, daß alle begabt seien, und läßt den Ap sagen, die verschiedenen Beamteten seien von Christo darum gegeben, um die gesamte Gemeinde in Stand zu setzen, ihre Aufgabe der Diakonie zu lösen (*πρὸς καταρτ.*). Er schaltet also die direkte Beziehung von v. 11 auf v. 7 aus und erklärt, wenn ich ihn recht verstehe, als ob es hieße: „und er gab denn die Einen als Ap etc. zwecks Instandsetzung der Gemeinde zur Ausübung von allerlei Dienst der Einzelnen“. Aber dies steht eben nicht da und v. 11 ist augenscheinlich mit Beziehung auf v. 7 geschrieben. Die Schwierigkeit hat nicht der Gegenpart, sondern Hpt. „sich selbst geschaffen“. Was Pl v. 7 meint, ist, daß dem Einen die *χάρις* so bemessen sei, daß er als Ap. dem anderen, daß er als Prophet usw. sich gewissermaßen reicher bedacht sehe (vgl. 3, 8 f.), während Anderen nichts dergleichen hinzugemessen sei zu dem Teil, den er als Gemeindeglied jedenfalls hat oder auch: während andere mit der Gabe des Trostes, der Pflege der Kranken u. dgl. sich zufrieden geben müssen (vgl. oben S. 184). Dem gegenüber sagt nun der Ap, daß dies weder unberechtigt

aber gehört allerdings (vgl. oben) dazu: *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τ. ἁγίων κτλ.* Doch treten auch hier alsbald wieder Schwierigkeiten betreffs der Wort- und Satzverbindung auf, und zwar Schwierigkeiten, die näher zugesehen, alles, was der Kontext bisher in der Art bot, übertreffen.

Zwar v. 12 ist noch relativ einfach. Er stellt drei Ziel- oder Zweckbestimmungen nebeneinander. Daß dieselben nicht je eine von der anderen abhängen, ist wohl anerkannt. Mindestens sollte man bei dem zweiten Begriff den Artikel, und sei es nur vor dem Genit., erwarten. Aber auch die Parallelisierung aller drei Begriffe empfiehlt sich schon angesichts der Determinierung des ersten nicht,[1]) wenn sie sonst auch sachlich zulässig wäre, ja eine gute Steigerung ergäbe (vgl. nachher über *καταρτισμ.*). Beliebt ist die Annahme, daß die zwei mit *εἰς* eingeleiteten Bestimmungen direkt zu *ἔδωκεν* gehören, während *πρὸς τ. καταρτ.* als Angabe des letzten Zwecks zwischeneingeschoben sei: „und eben er gab die Einen etc. — behufs des *καταρτ. τ. ἁγίων* — für Werk von Dienst, für Erbauung des Leibes des Christus". Abgesehen jedoch von der unnötig verschränkten Stellung bleibt es unerklärt, warum der Ap dann nicht statt *τοῦ Χοῦ* ein auf das Subjekt zurückweisendes *αὐτοῦ* schrieb. Daß *καταρτισμός* als „Fertigstellung" ein in sich geschlossener Begriff sei, ist nichtig, da es dies zwar sein kann, wo es absolut steht, nicht aber da ist, wo eine Angabe der Richtung folgt, in welcher das „angemessen machen" gedacht ist. Diese aber wird hier sogar doppelt beschrieben: „behufs der Zurüstung der Heiligen *εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τ. σώματος τ. Χοῦ.* Freilich verdirbt man auch diese Erklärung, wenn man, wie Hpt. (vgl. oben in der Anm. 2) die *ἅγιοι* als Einzelne faßt, die jeder für sein Werk des Dienstes zugerüstet werden sollen, als ob es pluralisch hieße *εἰς διακονίας* oder *ἔργα διακονίας*. Vielmehr vertreten die *ἅγιοι* die Christenheit als solche. Was aber *εἰς ἔργον διακονίας* anlangt, so ist zu fragen, ob man dies wirklich so isoliert denken dürfe, was jedenfalls nur möglich ist, wenn man mit Hfm. das Folgende als Näherbestimmung faßt: „für ein Tun des Dienstes, nämlich für ein Bauen". Natürlicher erscheint es, einen Schritt weiterzugehen und den Genit. *τ. Χοῦ* mit hierher zu beziehen (vgl. 1, 14): „für Werk Dienstes, für Erbauung des Leibes des Messias", womit auch die Artikellosigkeit von *διακονίας* sich erledigt. Der deutsche Sprachgebrauch fordert natürlich Umschreibungen, da unser un-

---

noch zwecklos sei. Der durch Erniedrigung zur Erhöhung Gegangene habe es so eingerichtet und zwar zum Zwecke des *καταρτισμὸς τ. ἁγίων.*

[1]) Auch die Wahl der Präpositionen würde durch den Hinweis auf die paulinische, bzw. überhaupt griechische Vorliebe für wechselnde Präpositionen nicht völlig erklärt, da man dann d r e i verschiedene Präpositionen erwarten sollte.

bestimmter Artikel das nicht ausdrückt, was die Artikellosigkeit im Griechischen bedeutet.[1]) — Die *οἰκοδομὴ τοῦ σώματος* aber beruht auf Kombination der 1, 23 und 2, 22 vorliegenden Vorstellungen (vgl. hernach v. 16).

Leicht schließt v. 13 an, indem er das Ziel angibt, auf das und bis zu dem hin jener Zustand dauere: „bis wir gelangen, die sämtlichen, zu der Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes.“ Der Genit. gehört wohl auch hier zu beiden Begriffen. Dagegen spricht der Artikel vor *ἑνότητα* entschieden gegen die übliche Fassung von einer Einheit aller in den zwei genannten Stücken, zumal wenn man beachtet, daß die folgenden parallelen Zielbestimmungen artikellos stehen, nicht *εἰς τὴν τελειότητα* oder wenigstens *εἰς τὸ μέτρον*. Man wird sich daher wohl entschließen müssen, dem Wege Olshausens zu folgen, der die Einheit zwischen dem Glauben und der Erkenntnis verstand, womit zugleich gesagt ist, daß *οἱ πάντες* nicht im Sinne von: „alle zusammen“, sondern von: „die sämtlichen ausnahmslos“ steht (nicht bloß die zuvorgenannten *ἀποστ., προφ.* etc.; vgl. 1 Kr 9, 22; 2 Kr 5, 10; dazu Blaß § 47, 9).[2]) Die *πίστις τ. υἱοῦ τ. θεοῦ* haben sie alle schon. Aber die *ἐπίγνωσις αὐτοῦ* blieb und bleibt naturgemäß vielfach dahinter zurück, wie ja der Ap gerade auch seinen gegenwärtigen Lesern gegenüber, von deren *πίστις* er erfreuliche Kunde hat, darauf aus ist, daß Gott ihnen gebe Weisheits- und Offenbarungsgeist *ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ* (1, 17). Daß hier nicht der *θεὸς τ. κυρίου ἡμῶν Ἰοῦ Χοῦ*, sondern der *υἱὸς τ. θεοῦ* als der genannt wird, auf den wie der Glaube so die Erkenntnis gerichtet sein soll, trägt nichts aus. Wohl aber entspricht die bei Pl seltene Benennung des Christus dem Nebeneinander der *πίστις*, die darin, daß er der von Gott Ausgegangene ist, ihre Heilsgewißheit hat, und der *ἐπίγνωσις*, die letztlich auf dieses *μυστήριον* gerichtet ist.

Als parallele Zielbestimmung folgt: *εἰς ἄνδρα τέλειον*, d. h. nicht „zu vollkommenem“, sondern „zu fertigem, ausgewachsenem

---

[1]) Die etwaige Einrede, daß dabei der Genit. unzulässigerweise zugleich als Genit. obj. und subj. gedacht wäre, schlägt nicht durch, vielmehr erweist sich nur wieder die Unzulänglichkeit solcher Kategorien. Es ist beidemal nur die Zugehörigkeit ausgedrückt (vgl. Kühner-Gerth II, S. 333 f.). Will man, so kann man beide Genitive als possessive (im Sinn der Zugehörigkeit) bezeichnen: „für Werk von Christo zugehörigem, ihm gewidmeten Dienst, für Erbauung des ihm zugehörigen Leibes“. Statt *τ. Χοῦ* könnte allerdings auch bei dieser Verbindung *αὐτοῦ* erwartet werden, doch rückt der Genit erheblich weiter, als bei der oben abgewiesenen Struktur vom Subjekt ab und der ganze zusammengesetzte Ausdruck ist objektiver gedacht.

[2]) Man hat zwar eingewendet, daß doch der Kontext (seit v. 3) auf jene andere Fassung der *ἑνότης* weise (Hpt.). Doch zeigt der Umstand, daß Pl fortfährt, nicht: *εἰς ἕνα ἄνδρα τελ.*, sondern nur *εἰς ἄνδρα τελ.*, daß **ihn** dieser Gedanke momentan nicht beherrscht.

Manne". Hat man οἱ πάντες für „alle zusammen" genommen und die ἑνότης entsprechend verstanden (S. 192), so muß man dies Bild auf die Gesamtgemeinde beziehen, erhält aber damit einen wenig glücklichen Gedanken. Der Singular hindert keineswegs die Beziehung auf die sämtlichen Einzelnen. Er vertritt in natürlichster Weise das Abstraktum (zur Mannesreife) und schließt sich so aufs beste an καταντήσωμεν an, wozu ein: „zu einem erwachsenen Manne" mit Bezug auf die Gesamtheit ebenso schlecht passen würde wie ein pluralisches: „zu erwachsenen Männern" mit Bezug auf die Einzelnen.[1]) Doch wenn auch der Vergleich von sich aus verständlich ist, so liegt es doch nahe, nachdem die vorangehende Zielbestimmung durch den Genit. τ. υἱοῦ τ. θεοῦ spezifiziert war, die folgende gleichfalls christlich spezifizierte Aussage als eine Art Erklärung zu denken.

Die Worte werden nun freilich sehr mannigfaltig gedeutet, indem man die Fülle des Christus teils von der Vollsumme dessen versteht, was in Christus ist oder was er gibt (Gabenfülle), teils unter Berufung auf 1, 23 von der Gemeinde, teils von der Vollkommenheit Christi, und ἡλικία bald als Größe, bald als Alter faßt. Aber man braucht eigentlich nur je entsprechend der vorgetragenen Erklärung zu paraphrasieren, um die Unmöglichkeit zu erkennen,[2]) und zwar doppelt, wenn man dabei die Artikellosigkeit von μέτρον berücksichtigt, was hier, wo ein determinierter Genit. erst beim dritten Nomen (τοῦ πληρώματος) eintritt, und im Vergleich mit dem vorangehenden εἰς τὴν ἑνότητα jedenfalls angezeigt sein dürfte. — Das Richtige scheinen mir schon die Reformatoren gesehen zu haben, wenn sie τοῦ πλήρωματος engstens mit ἡλικίας verbinden, so zwar, daß der Genit. in der dem ntl Griechisch ungemein geläufigen Weise das Adj. vertritt (Luther: „das vollkommene Alter"; Calv.: „plena aetas"; vgl. dazu Blaß § 35, 5). Was man dagegen zu sagen weiß, ist lediglich, daß dies „willkürliche Änderung des Wortsinns" sei, ein Verdikt, das auch den „ungerechten Haushalter", „den ungerechten Richter" (Lc 16, 8; 18, 6), „das auserwählte Rüstzeug" (AG 9, 15) als willkürliche Erfindungen aus dem Begriffsschatz des NT streichen würde. Der Grieche kann trotz solcher Gegenrede so schreiben. Die beste Übersetzung von ἡλικία τοῦ πληρώματος wird also etwa sein: „Vollalter" oder „Vollmündigkeit", ähnlich, wie in den Papyri öfter von dem „gesetzlichen Alter" die Rede ist (vgl. besonders den auch in der Satzform dem vorliegenden ähnlichen Satz Berl.

---

[1]) Damit erledigt sich Hfm.'s Einwand, der das Unpassende der beliebten Verbindung benutzt, um seine gleich zu erwähnende Struktur zu stützen.

[2]) Vgl. de Wette: „Altersmaß der Fülle Christi"; Hfm.: „Maß des Wachstums, wie das der Kirche ist"; Sod.: „Maß der Vollgröße der Fülle Christi" u. ä.

Pap. 86 (v. J. 155) Z. 19: *μέχρι ἐὰν ἐν τῇ νόμῳ ἡλικείᾳ γένονται).*[1]) Was diese Erklärung diskreditiert hat, ist wohl, daß man dabei *τοῦ Χοῦ* so verstanden hat, daß von dem Christo eignenden Vollalter geredet wird. Nun steht aber nichts entgegen, diesen Genit. ähnlich zu fassen, wie wir es zu 3, 19ᵇ fanden, d. h. als einen charakterisierenden Genitiv. Das Vollalter des Christus ist das bei ihm geltende, in Beziehung auf ihn gedachte: das christliche Vollalter, die christliche Vollmündigkeit (zu der A r t i k e l l o s i g k e i t von *μέτρον* vgl. unten).

Die eigentliche Schwierigkeit kommt nun aber mit v. 14 f. Daß diese Verse nicht als Zweckbestimmung zu *μέχρι καταντήσωμεν* gehören können, ist zwar klar. Man kommt nicht zur Einheit etc., zur Mannesreife, zur christlichen Vollmündigkeit zu dem Zwecke nicht mehr unmündig zu sein, dagegen vielmehr zu wachsen. — Aber auch der Versuch, v. 14 f. von v. 11 f. abhängen zu lassen, führt zu einer höchst unnatürlichen Gedankenfolge, indem v. 13 als Zielbestimmung zwischengeschoben wäre. Kein normal schreibender Schriftsteller würde sagen: „Christus gab die Einen als Ap etc. zwecks Zurüstung der Heiligen, bis wir kämen zur Vollmündigkeit, mit der Absicht, daß wir nicht mehr unmündig wären, vielmehr wüchsen." Obendrein würde, wie Hfm. richtig bemerkt, der Zwecksatz dem *ἔδωκε* wenig entsprechen. Man sollte darin ein Tun Christi ausgesagt erwarten, nicht ein (nicht mehr) Sein unserseits. Dasselbe gilt gegen die Parallelisierung von v. 13 und v. 14 f., wobei außerdem wieder die umgekehrte Satzfolge natürlich wäre: zuerst das nicht mehr Unmündigsein etc., dann das zur Reife kommen. Ganz unerträglich erscheint ferner die Zerreißung des Satzgefüges bei Hfm., nach dem *εἰς ἄνδρα τέλειον* einen neuen Satz beginnen soll, dessen Verbum das kohortativ gemeinte *αὐξήσωμεν* sei, während der Zweck-Satz v. 14 bis *ἀληθεύοντες ἐν ἀγ.* reichend, sich zwischenschachtelt. — Eine leidliche Ordnung der Gedanken würde erreicht, wenn *ἵνα* als Folgerungspartikel gefaßt; eine vollständige, wenn es mit „wo" übersetzt werden dürfte. Doch scheitert jenes an dem paulinischen Gebrauch von *ἵνα*, dieses außerdem an dem Modus der abhängigen Verba, speziell des *αὐξήσωμεν*. — Dennoch führt dies nahe an das Richtige. Das *ἵνα* muß, wenn anders wirklich Folgerichtigkeit in die Sache kommen soll, nicht von einem der vorangehenden Satze, sondern l e d i g l i c h von d e m l e t z t e n G l i e d e *εἰς μέτρον κτλ.* a b h ä n g i g g e d a c h t w e r d e n, indem es ganz wie nach den Adjektiven *δυνατός, ἄξιος, ἱκανός* etc. an Stelle eines Infinit. steht (vgl. Blaß § 69, 5; aus Paulus 1 Kr 4, 3; auch wohl 9, 18; häufig bei Joh.). Damit be-

---

[1]) Vgl. auch Gr. Pap. I, 201: *πρὸ τῆς μεθέξεως ἐννόμου ἡλικίας τῶν εἴκοσι πέντε ἐνιαυτῶν.*

greift sich nun auch das artikellose und bei anderer Erklärung überflüssige εἰς μέτρον (statt bloß εἰς ἡλικίαν): „zu einem Maß von christlicher Vollmündigkeit, daß wir nicht νήπιοι κτλ. wären, vielmehr wüchsen".[1]) — Aber auch noch bei dieser Auslegung bleibt das νήπιοι nicht unauffällig, ja, wenn man es isoliert, anstößig. Hierzu besteht jedoch kein Grund, vielmehr folgt eine Näherbestimmung in dem zwar allgemein, aber darum nicht mit Recht allein auf die Partizipien κλυδωνιζόμενοι κτλ. bezogen werdenden Worten ἐν τῇ κυβίᾳ κτλ. Bezieht man diese vielmehr auch, ja in erster Linie zu νήπιοι, so ist der Gedanke durchaus klar. Νήπιος bezeichnet dann wie so häufig die Unmündigkeit als Unerfahrenheit und es wird gesagt: „daß wir nicht mehr seien unerfahrene Kinder inmitten des Würfelspiels, das die Menschen um uns her spielen".[2]) — Dazwischentritt nicht als Nebensatz, sondern als erklärende Apposition zu νήπιοι gedacht: „gewogt und von jedem Wind der Lehre wie auf steuerlosem Schiff umhergetrieben werdende Leute"! — Unmöglich aber kann nun ἐν πανουργίᾳ parallel dem ἐν τῇ κυβίᾳ stehen. Auch bei anderer Erklärung des ἐν bei letzterem Begriff (etwa: auf Grund von) sollte daran wiederum schon das Fehlen des Artikels und das Matte dieser zweiten neben der ersten Aussage hindern. Es gehört zu ἐν τῇ κυβίᾳ und bestimmt diese als hinterlistige, allerlei Kniffe anwendende. Und ebenso wird πρὸς τὴν μεθοδίαν zu ἐν τῇ κυβίᾳ gehören und nicht zu dem nur näherbestimmenden ἐν πανουργίᾳ oder (im Sinne von „je nach", wie Wohlbg. vorschlägt) zu den Partizipien, was bei der gegebenen Verbindung auch von νήπιοι mit ἐν τῇ κυβίᾳ ausgeschlossen ist. Μεθοδία ist nichts anderes als das Abstraktum zu μεθοδεύειν, kunstgemäß behandeln, methodisch einrichten, und bedeutet also: „die kunstgemäße Einrichtung". Dann aber ist τῆς πλάνης sicher Genit. obj. und nicht im Kontext ganz fremdartig wirkendes Subjekt. Es handelt sich um „das von den Menschen mit Raffinement in Szene gesetzt werdende Würfelspiel behufs methodischer Verwirrung der Wahrheit". Bei Verwendung des Begriffs κυβία wirkt also nicht der Gedanke des Glückspiels, sondern der eines wechselvollen, mit unlautern Kniffen verlaufenden Spiels. Was der Ap wohl öfter bei seiner militärischen Wache im kleinen beobachtet hat, wie da der Neuling beim Würfelspiel betrogen ward, sei es durch Verdecken oder Ver-

[1]) Natürlich würde diese Auslegung des ἵνα auch in Geltung bleiben, wenn man εἰς μέτρον ἡλ. τ. πληρ. τ. Χοῦ anders, als oben geschehen, erklärt, wofern dabei nur festhalten wird, daß μέτρον zur Relativierung des abhängigen Genit. dient, statt daß dieser schon das Maß bestimmen soll.

[2]) Dem Wort κυβία werden von alters allerlei übertragene Bedeutungen angequält: nequitia, astutia u. dgl. Die im Text gegebene Erklärung erledigt das.

schieben der Würfel oder durch hinterlistige Berechnung der Würfe, das wird ihm zum Bilde für das Tun derer, die darauf aus sind, ihre Irrtümer methodisch den ungereiften Christen plausibel zu machen. Die Christen aber sollen „zu einem Maße von Vollreife des Chr. gelangen, daß sie nicht mehr Unmündige seien, von jedem Wind der Lehre leicht bestimmbare Leute, bei dem Würfelspiel, das die Menschen, mit denen sie in Berührung kommen, mit allerlei Arglist vornehmen, um durch geschickte Verschiebung von Begriffen und Worten u. dgl. (vgl. 5, 6) die Harmlosen zu übertölpeln und für ihren Irrtum zugänglich zu machen.“[1])

Dagegen soll eintreten, daß sie vielmehr *ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπη* wachsen *εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς κτλ.* Das Bild ist natürlich verlassen, doch muß irgendwie ein Gegensatz zum Vorigen vorliegen. Nun erlaubt aber der Sprachgebrauch kaum mit den Lateinern zu übersetzen: veritatem autem facientes, noch auch im Anschluß ans Hebräische (אמן) etwa ein Feststehen im Gegensatz zu der charakterisierten Haltlosigkeit zu verstehen. Es kann somit *ἀληθεύοντες* nur im Gegensatz zu dem *πρὸς τ. μεθοδίαν τ. πλάνης* und also lediglich als Begleiterscheinung gemeint sein. Der Nachdruck und damit der Gegensatz zum Hauptgedanken des Vorigen ist bei dem *ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν κτλ.* zu suchen, so daß zu umschreiben ist: „daß wir vielmehr, indem wir dabei (im Unterschied von dem Tun jener *ἄνθρωποι*) die Wahrheit reden, *ἐν ἀγάπῃ* wachsen *τὰ πάντα εἰς αὐτόν*, statt uns von der *πλάνῃ* hierin und dorthin ziehen zu lassen.“

Bei *εἰς αὐτόν* denkt man nun an ein Heranwachsen zu immer innigerer Gemeinschaft mit ihm. Doch ist das angesichts der relativ. Aussage *ὅς ἐστιν κεφαλή* nicht ohne Härte und es ist zu fragen, ob nicht Hpt. recht habe, der abweichend von der gewöhnlichen Fassung das *εἰς αὐτόν* etwas frei wiedergibt: „zu dem, was Christus ist“ (genauer wäre: „in der Richtung auf ihn hin“), wobei statt des Momentes der Vergemeinschaftung das der Verähnlichung durchschlägt (vgl. 5, 1: *μιμηταὶ τ. θεοῦ*; auch 5, 25 ff.; dazu 4, 20). — Die Entscheidung hängt von der Beziehung des *ἐν ἀγάπῃ* ab. Man hat es mit *ἀληθεύοντες* verbunden. Aber es erscheint das um so unwahrscheinlicher, als in v. 14 die Lieblosigkeit der Verführer nur sehr implizite ausgesagt war. Dagegen weist der

---

[1]) Vgl. zu der Anreihung verschiedener Näherbestimmungen ohne Artikel 2, 7; 3, 4 und die dort schon citierte Ausführung von Blaß § 47, 8. — Wie klar und fein aber der ganze Gedanke: Christen sollen zu einer solchen christlichen Reife kommen, daß sie — obwohl der Welt mit ihrer Schlauheit fremd — doch ihr nicht als Unmündige, leicht bewegte Leute unterliegen. Wie dabei das Bild vom Würfelspiel dem Ap aus seiner Umgebung zuwuchs, so mag man bei *κλυδωνιζόμενοι κτλ.* an seine mannigfaltigen Seereisen sich erinnern.

Umstand, daß in v. 16 das Wachsen des ganzen Leibes als auf *οἰκοδομὴ αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ* hinauskommend beschrieben wird, wobei natürlich *αὐτοῦ* nicht mit Mpsv. auf Christus zu beziehen ist, darauf, daß auch hier, wo von den Einzelnen die Rede ist, *ἐν ἀγάπῃ* zu *αὐξήσωμεν* gehört.

Dann aber wird allerdings *εἰς αὐτόν* in der angegebenen Weise gemeint sein. Denn andernfalls wäre die *ἀγάπη* hier notwendig als Liebe zu Christo gedacht („zur Gemeinschaft mit ihm erwachsen in Liebe"), während v. 16 zweifellos die gegenseitige Liebe innerhalb der Gemeinde vorliegt. Deshalb braucht man *ἐν ἀγάπῃ* nicht so zu betonen, daß das *εἰς αὐτόν* zurückträte. Es gibt nicht an, w a s wachsen soll, sondern w i e das Heranwachsen z u C h r i s t o sich vollziehen soll, oder vielleicht noch besser, es gibt an, wovon es selbstverständlicherweise b e g l e i t e t sein müsse: „u n t e r L i e b e ihm sozusagen nachwachsen" (vgl. 4. 19 u. Phl 1, 9 vgl. Bd. XI S. 59). — Auch das *τὰ πάντα* widerspricht dem nicht. Es kann natürlich nicht heißen: in d e m Allen, was erwähnt war. Denn dies stünde beziehungslos. Es ist: „in bezug auf das Sämtliche, in allen Richtungen."

Der aber, zu dem (zu dessen Gleiche) wir hinanwachsen sollen, wird zunächst charakterisiert als H a u p t, dem die Glieder entsprechen sollen; letzteres ein Gedanke, der zwar sonst bei Pl nicht zu belegen ist, aber darum keineswegs fremdartig wirkt, was nur gesagt werden könnte, wenn Christus als Haupt der Einzelnen gedacht wäre (1 Kr 11, 3 wäre kaum zu vergleichen). Dies ist aber um so weniger die Meinung, als nicht nur kein dies aussagender Genitiv folgt, sondern ein appositionelles *Χριστός*, wodurch das Bild gewissermaßen der unmittelbaren Anwendung auf das vorliegende Verhältnis entnommen wird, als ob es hieße: „welcher ist das bekannte Haupt des Leibes: Christus" (vgl. 1, 22).[1])

Um so leichter und natürlicher schließt sich der zweite Relativsatz an, der nun das Bild wirklich in der zu 1, 22 f. besprochenen Weise verwertet, wobei es dahingestellt bleiben mag, ob man ihn nicht richtiger (parall. *ὅς ἐστιν*) an *εἰς αὐτόν* als an *Χριστός* anknüpft. Augenscheinlich soll derselbe dazu dienen, die Motivierung durch die neue Wendung zu verstärken: „von welchem her (anderseits) der g a n z e (zu jenem Haupt gehörige) Leib das Wachstum des Leibes vollzieht zur Erbauung desselben in L i e b e." Dies nämlich ist nach dem Kontext die richtige Betonung, d. h. es hat einerseits das *πᾶν*, anderseits das *ἐν ἀγάπῃ* besonderes Gewicht. Die Einzelnen sollen in allen Stücken in (unter) Liebe dem nach-

---

[1]) Weil man dies Verhältnis nicht erkannte, haben D F-G den Artikel ausgelassen. Vgl. auch Clemens Al., der jedoch so frei umschreibt, daß er nicht ohne weiteres als Zeuge genannt werden kann.

eifern, der solches Tun erwarten kann, da er einerseits als Haupt dem Leibe voransteht, und anderseits von ihm her auch der ganze Leib die ihm eigene Tendenz auf Erbauung in Liebe hat. Es handelt sich also auch hier um ein Zunehmen, bei welchem die Liebe nicht fehlt, ja das eben unter Wachsen in Liebe sich vollzieht, so daß schließlich der ganze Leib als ein in Liebe zusammengeschlossener dasteht. Und es geschieht dies von Christo her, der solche Tendenz seinem Leibe, der Gemeinde, einflößt, sie so bestimmt, wie das Haupt im natürlichen Leben des Leibes Lebensbetätigung bestimmt.

Schwierig aber sind die Näherbestimmungen. Was die LA anlangt, so ist sicher nicht μέλους, sondern μέρους zu lesen. Hat jenes auch eine Reihe alter Zeugen (besonders Ausleger) für sich, so ist es doch augenscheinlich dem Kontext zu Liebe aus dem allgemeinen μέρους korrigiert.[1]) Betreffs der Erklärung ist hier, wo es sich um ein eigentümlich ausgeführtes Bild handelt, noch mehr als in anderen Fällen die Kolosserparallele zu beachten mit ihrem engst verwandten Ausdruck 2, 16. Dieselbe entscheidet wenigstens über einen der strittigsten Punkte, über den Sinn von ἁφή. Die patristische Auslegung schwankte zwischen „αἴσθησις, Empfindung" (so schon Chrys.), „tactus, Berührung" (so Mpsv.; das von ihm gebrauchte Neutr. „tactum" steht für Masc., vgl. Rönsch, Itala und Vulg. S. 269 f.) und „junctura, Band" (so Vulg.). Daß in Kl nur dies letzte naheliegt, und — die Zulässigkeit dieser Übersetzung vorausgesetzt — zweifellos anzunehmen ist, zeigt schon die enge Verbindung dort mit σύνδεσμοι. Nun ergibt sich aber in der Tat, worauf Rob. z. St. aufmerksam macht, aus einer Notiz Galens (ed. Kühn, XIX, p. 87) völlig unzweifelhaft, daß schon Hippocr. ἁφή im Sinne von ἅμμα (παρὰ τὸ ἅψαι), d. h. = Band (wohl im physiologischen Sinn = Flechse) gebraucht. Man wird diese Bedeutung also Kl 2, 19 anwenden dürfen; wenn aber dort, so auch hier.[2])

Auffälligerweise aber hat nun Rob. den Wink übersehen, den zuerst Hfm. und ihm folgend Hpt. zur Gewinnung eines guten Sinns geben, indem sie den ersten Genit. als den abhängigen betrachten. Dadurch allein erhält τῆς ἐπιχορηγίας eine Näherbestimmung, welche die willkürlichen Ergänzungen (Christi, oder:

---

[1]) Für μέλους sprechen A und C; weiter Vulg., Pesch. und Kopt. (u. Ti.); Chrys., Cyr. u. a. Für μέρους alle anderen sog. großen Hss., it. u. a. Übersetzungen, griech. und lat. Väter.

[2]) Man ist damit aller der unseligen Umschreibungen ledig, wie: „durch jede Empfindung der Darreichung", wobei man meist ganz willkürlich ergänzt: Χοῦ! (und warum schrieb Pl nicht: „durch Empfindung jeder Darreichung?); oder: „durch jede in Darreichung bestehende Berührung" u. dgl. m., aber auch „Gelenke der Handreichung, der Ausstattung" u. ä.!

gegenseitig, oder: des Leibes) überflüssig macht, indem wir unter Anwendung des für *ἁφή* festgestellten Sinns lesen: „durch jeglichen Bandes, jeglicher Sehne *ἐπιχορηγία*". Dies letztere ist nun „Darreichung". Dieselbe kann passiv gedacht sein (das Dargereichte) oder abstrakt (das Darreichen); vgl. Phl 1, 19.[1]) Im letzteren Sinne steht es auch hier, d. h. es ist synonym mit Leistung, Dienst.[2]) — Steht das aber fest, so kann eigentlich kein Zweifel mehr sein, daß *διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας* zu *συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον* zu ziehen ist. Nicht die Förderung des Wachstums, sondern des Zusammenfügens und Zusammenschließens ist es, wozu jegliches Band in der Struktur des Leibes dienen hilft.

Schwieriger ist die Beziehung des *κατ᾽ ἐνέργειαν κτλ.* Man könnte es zum Vorangehenden ziehen. Auch die Häufung der Näherbestimmungen würde dem Stil gerade unseres Briefes wohl entsprechen. Doch würde der weitere Begriff des *ἕκαστον μέρος* auffallen, während man *μιᾶς ἑκάστης* (scil. *ἁφῆς*) erwarten sollte, überraschen. Zieht man es dagegen zu *τὴν αὔξησιν ποιεῖται*, so ist es nur angemessen. Es gewinnt nämlich dann die zweite Näherbestimmung mit dem aus dem Bilde heraustretenden *μέρος* den Wert einer Deutung der ersten (*συναρμ.* — *ἐπιχορηγίας*): „Von dem her der ganze Leib — zusammen sich schließend durch „jeglichen ‚Bandes' (= Muskels) Dienst (wie des Menschen Leib „durch lauter Muskelbänder sich zusammenschließt), — gemäß einer „im Maß eines jeden einzelnen Teiles sich haltenden Energie das „Wachstum des Leibes (der Gesamtgemeinde) so vollzieht, daß „es auf Erbauung desselben in Liebe hinauskommt."[3]) — Das *ἐξ οὗ* läßt dabei Christum als für diesen Prozeß bestimmend

---

[1]) Der Profangräzität fehlt das Wort ganz. Zu dem akt. Sinn vgl. die Auslegung zu Phl 1, 19.

[2]) Das Wort ist aber gerade besonders passend, insofern es mit *χορηγεῖν*: die Ausrüstungskosten (des Chors) bestreiten, zusammenhängt, und so hier am Platze ist, wo es sich um diejenige Leistung handelt, dadurch der Leib das, was er sein soll, wird.

[3]) Die *ἁφαί* sind im Sinne des Hippocr. (vgl. oben) wohl nicht alle Muskeln, sondern nur die festeren Muskelbänder (*νεῦρα*, Sehnen). Doch ist der Unterschied schwer für das Auge festzustellen, die Muskeln erscheinen überhaupt als Bänder, die Glied mit Glied verbinden, sich beim Bewegen straffen (einen Menschen von straffer Muskulatur nennen auch wir „sehnig"). Und so hat der Ap den ganzen Komplex solcher *ἁφαί* vor Augen, deren jede ihren zusammenfügenden und zusammenhaltenden Dienst ausübt, hier im kleinen, dort im großen. Ohne darum direkt die einzelnen Gemeindeglieder als die Muskelbänder zu bezeichnen am Leib der Kirche, ist ihm doch das Ganze ein Bild der Gemeinde, wo jeder einzelne Teil (*μέρος* nicht *μέλος*) zum Zusammenhalt und zur organischen Ausgestaltung des Ganzen mitwirkt. Und darum eben ist's dem Ap hier zu tun; nicht um ein Wachsen als Größerwerden, sondern darum, daß der Leib sein Wachstum vollzieht *εἰς οἰκοδομὴν ἐν ἀγάπῃ*.

und ihn wollend und wirkend erscheinen und so kann die Erinnerung hieran zur weiteren Motivierung der Forderung gereichen, daß man solle in Liebe zu ihm hinanwachsen, der solches Zusammenwirken zur Einheit und Miteinanderwirken aller zur Erbauung in Liebe haben will und erzeugt hat.[1])

Damit ist der Ap aber am Ende der v. 7 anhebenden Ausführung und er lenkt zurück zur Ermahnung.

Doch nimmt das *οὖν* v. 17 nicht eigentlich die Ermahnung v. 1 ff. wieder auf, wozu auch die anderen Verba (*λέγω καὶ μαρτ.*) weniger passen, sondern es blickt zurück auf die soeben erörterte Aufgabe der Ap etc. im Interesse der Förderung der Gemeinde zu wirken bis zu dem dargestellten Ziele hin, und zwar so, daß dabei der letzte Gedanke (v. 15 f.) sich unwillkürlich vordrängt, wonach es gilt wahrhaftig seiend in Liebe hinanzuwachsen zu Christo in allen Beziehungen. Dazu gehört nämlich in erster Linie, daß man nicht mehr in der Weise der Heiden lebt. So haben die Leser Christum nicht gelernt. Es gehört weiter dazu, daß man Lügen u. dgl. meidet. Es gehört dazu, daß

[1]) Daß v. 16 die Abhängigkeit von Kl, bzw. auch nur dessen Priorität verrate, ist eine haltlose Behauptung. Gerade hier ist der Hinweis auf das Zusammengeschlossenwerden etc. am Platze, während, wie sich zeigen wird, die entsprechende Näherbestimmung in Kl, wo das Halten am Haupt den Gedanken bedingt, etwas Überraschendes hat. — Auch von einer Beziehung von v. 14 f. auf Kl 2, 8; 18, bzw. auch nur auf die Nachricht von den koloss. Irrlehrern ist nicht die Rede, wie denn auch *πλάνη*, *πλανᾶν* dort fehlt. Eher könnte man annehmen, daß dem Ap wenigstens zunächst libertinistische Lehren vorschwebten; vgl. v. 19 f.; 5, 6 ff. Doch hätte man darum so wenig wie 1 Kr 6, 9[b] an gnostischen Libertinismus zu denken; auch das *ἐν πανουργίᾳ πρὸς τ. μεθοδείαν τ. πλάνης* geht nicht hinaus über die Art, wie man in Korinth das Stichwort *πάντα ἔξεστιν* verwertete (6, 12 ff.), die Beteiligung an idololatrischen Wesen beschönigte (8, 1 ff.), die Auferstehung bestritt (15, 12 ff.; vgl. v. 33: *μὴ πλανᾶσθε*). Über *τῶν ἀνθρώπων* vgl. zu Kl 2, 8. — Die Frage endlich, ob der Ap den geschilderten Zustand der Vollmündigkeit Aller, da keins mehr *νήπιος* ist im angegebenen Sinne, sondern alle in Liebe hinanwachsen zum Haupte, im Diesseits oder erst im Jenseits sich realisierend gedacht habe, ist durch die richtige Auslegung von *εἰς μέτρον κτλ.*, bzw. durch v. 14 f. zugunsten der ersteren Alternative entschieden. Aber es handelt sich eben um relative Reife (vgl. *μέτρον*, sowie das *αὐξήσωμεν*), die freilich eine Fortdauer der Unterschiedenheit in der Begabung überflüssig machen wird, weil alle (natürlich die wahren Glieder der Gemeinde; vgl. dagegen die *ἄνθρωποι* mit ihren Irrlehren) jenes Maß erreicht haben werden, aber darum nicht ein Reich von eitel Heiligen herbeiführt (*αὐξήσωμεν*). Wie und wann jener Zeitpunkt eintreten werde, ob er mit dem Ende dieses *αἰών* zusammenfällt oder eine längere Periode anheben läßt, ob nach besonderen Drangsalen (Mey.), ob Pl es noch zu erleben hoffte, ob unter Vorgang einer besonderen Gnadenzeit für Israel u. dgl., darüber sagt der Ap nichts, und man hat keinen Anlaß von hier aus danach zu fragen. Jedenfalls bleiben alle diese Möglichkeiten offen, und man hat keinen Grund, einen Widerspruch mit sonstigen Aussagen des Ap zu behaupten.

man, statt in lieblosem Wesen dahinzugehen, Gottes Nachahmer wird und von Christi Liebe sich bestimmen läßt, während dagegen alles schmutzige Wesen durchaus fernzuhalten ist, und ob es sich hinter leere Worte arglistig verstecke. Es gehört dazu sorgfältige Selbstüberwachung und Eifer, gegenseitige Unterordnung und Einhaltung der gottgewollten Ordnungen. Es gehört endlich dazu, daß man sich von dem Herrn selber Stärke und Rüstung zum Kampfe darreichen läßt: alles Gedanken, die, wie man sofort sieht, durchaus in der Richtung von v. 14—16 liegen.[1])

Zunächst 4, 17—19: „Dies also sage und bezeuge ich im Herrn." Der folgende Acc. c. Inf. charakterisiert durch seinen Inhalt beide Worte als Verba jubendi (vgl. Blaß § 72, 5; AG 21, 21): „daß ihr nicht mehr wandeln sollt". Ἐν κυρίῳ steht dabei ganz in derselben Weise, wie 1 Th 4, 1; 2 Th 3, 12 bei παρακαλεῖν, d. h. der Ermahnende vollzieht sein Tun, indem er sich wie den Lesern dabei sein Sein in Christo (vgl. zu 1, 1) gegenwärtig hält, und dadurch seinem Ermahnen als in Christi Sinn und Sache geschehend Nachdruck gibt. Sachlich besagt der Ausdruck nichts wesentlich Anderes als ἐν ὀνόματι τ. κυρίου 2 Th 3, 6 (vgl. 1 Kr 1, 10), also nicht τῇ τ. κυρίου μνήμῃ μαρτυρόμενος (Thdrt.).

Der Inhalt aber der Ermahnung ist zunächst ganz allgemein, daß die Leser nicht mehr wandeln sollen, wie auch die (übrigen) Angehörigen der Völkerwelt wandeln in Eitelkeit ihrer Gesinnung.[2]) Das καί besagt, daß von

---

[1]) Zu dem Anschluß vgl. schon Hieron. — Es ist natürlich nicht die Meinung, daß der Ap alles Folgende mit Bewußtsein streng unter die einzelnen Momente von v. 15f. (bzw. v. 14—16) gestellt hätte, sondern es soll durch den gegebenen Überblick nur vor Augen geführt werden, wie gerade jene Momente mannigfaltig anklingen und sich damit als im Bewußtsein des Ap lebendig erweisen. Natürlich hätten sich noch andere Ermahnungen geben lassen. Handelt es sich doch um ein αὐξάνειν τὰ πάντα, d. h. um das gesamte Christenleben. Immerhin ist, was folgt, kaum minder vollständig, als was die sog. zweite Tafel des Dekalogs und zwar im Sinne der Erklärungen Luthers darbietet. Doch ergibt auch diese inhaltliche Verwandtschaft mit dem, was wir das erste Hauptstück unseres Katechismus nennen, keinen irgendwie sicheren Anhalt für einen „Katechismus des Urchristentums", bzw. speziell für das Vorhandensein einer bereits bis zu gewissem Grade fixierten Paradose „zweier Wege", wie sie A. Seeberg in dem schon citierten Buch „Der Katechismus der Urchristenheit" zu rekonstruieren versucht. Selbst wenn die eben dargelegte Beziehung auf die Gedanken von v. 15f. nicht wirklich sein sollte, bliebe, daß die folgenden Ermahnungen ebenso wie v. 1ff. vom Ap ad hoc zusammengestellt sein werden (vgl. auch die Allgemeinheit in der Hinweisung auf den früheren Unterricht v. 20—24). Daß die Verwandtschaft mit Kl 3, 5ff. keine Instanz hiergegen ist, ergibt sich aus dem literarischen Verhältnis beider Briefe. Dasselbe gilt, wenn man auf 1 Pt verweisen wollte.

[2]) Liest man λοιπά, so ist ἔθνη ethnographisch gedacht, ohne λοιπά

jenen gilt, was andernfalls von den Lesern gelten würde. Sie wandeln in Nichtigkeit ihres Sinns, d. h. in einer Sinnesart, die auf das Gehaltlose gerichtet und damit selbst gehaltlos ist.[1] — Hinzutritt eine partizipiale Näherbestimmung, und zwar dergestalt, daß das *ὄντες* nicht nur das *ἐσκοτωμένοι*, sondern auch das *ἀπηλλοτριωμένοι* beherrscht: „als Leute, die τῇ διανοίᾳ der Finsternis verfallen und dem Leben Gottes entfremdet sind". Auch das erstere ist nicht nur intellektuell zu fassen, sondern entsprechend dem biblischen Gebrauch von *σκότος* (vgl. besonders 5, 8 ff.) als allgemeinerer Ausdruck für alles arge Wesen. *Διάνοια* steht somit wesentlich gleich *νοῦς* vorher (vgl. zu 2, 3; S. 116): „verfinstert seiend in der Gesinnung".[2] Damit ist notwendig verbunden das Entfremdetsein *τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ*. Auch dieser Genit. ist charakterisierend, wie v. 13 und 3, 19: „von dem Gottesleben, d. i. dem Leben, wie es bei Gott zu finden". — Haben wir aber das erste Glied richtig verstanden, so besteht kein Anlaß die Grundangabe *διὰ τὴν ἄγνοιαν κτλ.* nur auf das zweite zu beziehen. Das Verhältnis ist dabei ähnlich wie Rm 1, 28, wie denn überhaupt der dortige Passus sich vergleicht. An und für sich könnte die Erwähnung der *ἄγνοια* nun freilich wie eine Entschuldigung aussehen, und auch das *τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς* statt des einfachen Genit. *αὐτῶν* würde dagegen nicht entscheiden. Doch läßt der Zusammenhang diese Auffassung nicht zu. Freilich ist es auch nicht ein Nicht-wissen-wollen, sondern der Ap konstatiert nur die Tatsache, aber nicht ohne alsbald eine parallel und nicht in schwerfälliger Weise von *οὖσαν* abhängig zu denkende weitere Begründung beizufügen, die das Moment der Verschuldung wenigstens andeutend enthält und dadurch zeigt, daß der Ap auch die *ἄγνοια* nicht als anerschaffenes „noch nicht wissen" dachte: *διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν*. Rob. hat durch eine wohl erschöpfende Darlegung des Sprachgebrauchs nachgewiesen, daß allerdings die Übersetzung „Verhärtung" für *πώρωσις* nicht ganz zutrifft und man wird ihm auch von etymologischem Standpunkt aus

---

religiös. Die Streichung ist so gut denkbar wie die Einfügung, je nachdem die Abschreiber dort von der religiösen, hier von der ethnographischen Bedeutung bei ihrem Verständnis ausgingen. Dem Ap ist beides geläufig. Der Sing. des Prädikats spricht wohl eher gegen *λοιπά* und die äußere Bezeugung stimmt dazu.

[1]) *Νοῦς* kommt hier wie v. 23 nicht als Organ oder Vermögen des Unterscheidens, insbesondere des sittlichen Urteilens, sondern als die sittliche Urteilsweise, die Sinnesart in Betracht, so wie wir von leichtfertigem, fröhlichen „Sinn" u. dgl. reden (wohl eigentlich: Sehen, Vermögen zu Sehen; davon: die Weise zu sehen; vgl. über die Wurzel Weigand s. v.). — *Μάταιος* ist leer, keinen Gehalt habend, der ein Recht auf Existenz hätte. Es hat etwas Verächtliches an sich. Das *ἐν ματ. κτλ.* zum Folgenden zu ziehen (Wohlbg.) empfiehlt sich kaum.

[2]) Der Dativ ist Dativ der Beziehung. Zur Sache vgl. Rm 1, 21.

Recht geben müssen, insofern *πῶρος* gerade als Bezeichnung weicher Steine (des Tuffs, auch einer leichteren Marmorsorte) diente. Es ist also eigentlich „Vertuffung“, und von da, wohl infolge des Eindrucks der „Stumpfheit“, den Tuffstein leicht erweckt, „Abstumpfung, Unempfindlichkeit“, aber es ist diese eben als gewordene gegenüber einem besseren Zustand.[1])

V. 19 wird man nun aber nicht eigentlich als Fortführung der Beschreibung der Heiden anzusehen haben, vielmehr zeigt das *οἵτινες* und der Aorist, daß eine Erklärung der vorangehenden präsentisch gedachten Bestimmungen beabsichtigt ist: „sie, die, nachdem sie unempfindlich geworden waren, sich hingaben“.[2]) Ob man die eingetretene Unempfindlichkeit gegenüber der Stimme des Gewissens oder gegenüber der Schmerzempfindung, die das Geschiedensein von Gott zunächst erwecken mußte, verstehen soll, läßt sich schwer entscheiden.[3]) Jedenfalls handelt es sich dem Ap um eine „Indolenz“ gegenüber edleren Regungen (genauer: gegenüber solchem, was diese stört), die nun umschlug in Selbsthingabe an *ἀσέλγεια*, was wohl am besten mit „Zügellosigkeit“ wiederzugeben ist, *εἰς ἐργασίαν πάσης ἀκαθαρσίας ἐν πλεονεξίᾳ*. Von alters hat man an den letzten Worten Anstoß genommen und hat darum auch wohl, besonders seitens der Lateiner den Text durch Umsetzung des *ἐν πλεον.* in *καὶ πλεονεξίαν* (doch vgl. schon Clem.) korrigiert. Anderseits hat man sich darin gefallen (so schon Grot.) eine möglichst enge Verbindung der Begriffe herzustellen, indem man die Aussage auf den quaestus ex impudicitia bezog.[4]) Aber nicht nur entsteht dann der Ungedanke, daß der Ap das Tun der Heiden summarisch als auf gewerbsmäßige Unzucht hinauslaufend charakterisieren würde, sondern es würde auch das *πάσης* durchaus unangemessen sein, da man doch nicht sagen kann, daß alle Art von Unreinigkeit in gewinnsüchtiger Absicht ausgeübt

---

[1]) Beachtenswert ist der Nachweis Rob.'s, daß die alten Ausleger fast einstimmig „Erblindung, Blindheit“ übersetzen. Ob wirklich eine Vermischung mit *πήρωσις* mitspielt, ist fraglich. In den Hss. tritt sie selten, an unserer Stelle gar nicht auf. Dagegen sprechen auch wir von „Stumpfwerden“ der Augen bei Abnahme der Sehkraft.

[2]) DEF-G lesen *ἀπ-* bzw. *ἀφηλπικότες*. Dem entspricht das desperantes bei Vict., Ambrst., Pelag., defg (vgl. Syr. Goth. u. a. Übersetzungen). Es ist, wie Rob. bemerkt, nicht ganz ausgeschlossen, daß dies zunächst nur Übersetzungsvariante ist (vgl. Mpsv.) und von da in den griech. Text eindrang. Doch dürfte die Übersetzung „unempfindlich werden“ näher liegen und im Kontext passender sein.

[3]) Orig.: *οὐκέτι ἀλγοῦσιν ἁμαρτάνοντες;* Hier.: nequaquam sentientes ruinam suam. Pelag. scheint zwischen dem Verzweifeln an der einstigen Vergeltung und an der Unsterblichkeit zu schwanken.

[4]) Cat. S. 176 (Orig.?) versteht sogar Ehebruch, insofern derselbe ein Übervorteilen (*πλεονεκτεῖν*) des Anderen (*ὧν τοὺς γάμους νοθεύομεν*) einschließe (unter Berufung auf 1 Th 4, 3 ff.).

werde; und endlich wäre der gewünschte Sinn durch das nachhinkende *ἐν πλεον.* sehr ungeschickt ausgedrückt.[1]) Bedenkt man nun gar, daß Pl überhaupt *ἀκαθαρσία* und *πορνεία* überall unterscheidet und ersteres gelegentlich sogar ohne jede Beziehung auf das Geschlechtliche anwendet, so fällt auch der letzte Schein zugunsten jener Erklärung zusammen.[2]) Will man darum nicht einen „primitiv error" annehmen (nur freilich dann nicht *ἐν* für *καί* etc., sondern ЄΝ für СΥΝ; vgl. v. 31), so wird man sich wohl entschließen müssen, eben das *ἐν* zur Angabe des begleitenden Umstandes zu nehmen (vgl. Hfm.): „in Ausübung von aller Art Unreinigkeit hinein — denn so wird *εἰς* gemeint sein — unter gleichzeitiger Habsucht," so daß in der Tat die beiden Hauptlaster des Heidentums verknüpft werden, eine Fassung des *ἐν*, gegen die man sich um so weniger sträuben sollte, als man sie Kl 4, 2 als ganz selbstverständlich anzunehmen pflegt und auch Eph 6, 24 sowie Phl 1, 9 (vgl. meinen Komment.; Bd XI, S. 59) kaum darum herumkommen wird. Ja, es bedarf nicht einmal, daß man mit Hfm. (vgl. schon die Wette) als Bindeglied den Gedanken, daß der Ausschweifende sich Mittel verschaffen müsse, heranzieht. Eher könnte man an den weiteren Sinn zwar nicht von *πλεονεξία* (Thdrt.: *ἀμετρία* vgl. auch Harl.), wohl aber (vgl. oben) von *ἀκαθαρσία* erinnern und umschreiben: „in alle Art von Unsauberkeit hinein, geschlechtliche wie geschäftliche, in einer nie genug habenden Gesinnung". Doch empfiehlt 5, 3 hier bei dem engeren Sinn zu bleiben, nur daß eben auch solche Unreinigkeit mitbefaßt sein wird, die nicht gewerbsmäßig betrieben werden kann, sondern die der Unreine mit der Tat oder selbst in Gedanken an und in sich selbst zu vollziehen in der Lage ist.

V. 20 kehrt nun gewissermaßen zu v. 17 zurück. Doch ist

---

[1]) Hpt. hat dem letzteren Argument gegenüber das *ἐν πλεον.* zum Verbum gezogen, doch ist dies durch die Wortstellung gewiß nicht indiziert, würde übrigens auch sachlich nichts bessern; und dies gilt auch betreffs seiner Berufung auf Rm 1, 24 ff. gegenüber dem oben an erster Stelle geltend Gemachten. Denn wenn es auch richtig ist, daß auch dort nicht alle Einzelnen in die scheußlichsten Formen der Sünde gefallen gedacht sind, so findet sich doch eine so mannigfach variierte Reihe von Formen (— v. 32), daß schließlich ein jeder sein Teil finden kann. Am ersten ließe sich noch dem zweiten Argument dadurch ausweichen, daß man *ἐν πλεον.* so eng mit *ἀκαθαρσία* verknüpft, daß zu übersetzen wäre: in alle Art von Gewerbsunzucht, obgleich die Stellung von *πάσαν* kaum dafür spricht. Doch bliebe auch dabei der erste Einwand. Derselbe ließe sich nur umgehen, wenn man *εἰς* emphatisch = „bis zu" fassen dürfte. Doch hat man, soviel ich sehe, allgemein diesen Notbehelf unversucht gelassen.

[2]) Nebeneinander steht beides in unserem Brief 5, 3 u. 5; ferner Gl 5, 19; 2 Kr 12, 21; Kl 3, 5; ohne jede sexuelle Beziehung steht *ἀκαθαρσία* sicher 1 Th 2, 3; aber auch wohl Rm 6, 19; 1 Th 4, 7 tritt das Sexuelle nicht ausschließlich hervor (nicht zu reden von 1 Kr 7, 14; 2 Kr 6, 17)

zu fragen, ob ein oder zwei Sätze vorliegen? Letzteres hat schon Beza unter Berufung auf Lc 22, 26 vorgeschlagen und Hfm. aufgenommen, indem er dann in richtiger Konsequenz *καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε* als Fortsetzung von *ἐμάθετε τὸν Χόν* denkt: „Ihr aber nicht so! Ihr lerntet Christum — und wurdet in ihm gelehrt etc." Möglich ist dies! Was dagegen spricht, ist außer der etwas abrupten Formulierung der Satz *εἴγε κτλ.* „Ihr lerntet den Christus, wenn anders ihr von ihm hörtet"! — eine höchst überflüssige Bemerkung, die sich auch nicht mit 3, 2 vergleichen läßt: Man wird also, da Wohlbgs. fragende Fassung („Ihr aber, lerntet ihr nicht den Christus so, wie v. 21ᵇ?") recht fern liegen dürfte, zu der Fassung zurückkehren müssen: „Ihr aber lerntet Christum nicht so"! Das *οὕτως* stört nicht. Es besagt, daß die Leser Christum nicht in der Weise gelernt haben, daß ihnen die Möglichkeit offen bliebe, noch zu wandeln wie die Heiden wandeln (v. 17). Dagegen paßt dies vorzüglich zu v. 15: *αὔξησωμεν εἰς αὐτόν.* — An und für sich könnte dabei der mit *εἴγε* eingeführte Satz bereits nach *ἠκούσατε* schließen: „wenn anders ihr von ihm hörtet", indem Pl dann voraussetzen würde, daß man von Christo nicht gehört haben kann, ohne auch gelernt zu haben, daß ein Jünger Christi nicht nach Heidenweise wandeln dürfe. Doch wäre dies allerdings nicht ganz selbstverständlich, da es in der Tat denkbar ist, daß Christus verkündet wird ohne Hinweis auf die sittliche Aufgabe, die er stellt; etwa seitens libertinistischer Prediger. Es empfiehlt sich daher das *καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε* mit *εἴγε ἠκούσατε* zu verbinden. Nur kann man dann hierbei nicht stehen bleiben. Denn sei es daß man nun die Infinitive v. 22 ff. von *ἐδιδάχθητε* abhängig denkt oder von *καθώς ἐστιν ἀλήθεια,* so ist jedenfalls das *ἐδιδάχθητε* nicht isoliert geschrieben. Es kann aber kein Zweifel sein, daß die Infinitive von *ἐδιδάχθητε* abhängen, da es eben nicht heißt: „daß es Wahrheit ist", sondern das *καθώς* nur einen Zwischengedanken einführt: „wie es Wahrheit (oder nach Hfm.'s Vorschlag, der *ἀληθείᾳ* schreibt, wie es in Wahrheit) ist".[1])

Aber wie sind die Infinitive gemeint? Denn daß Infinitiv- und nicht Imperativformen zu lesen sind, ist sicher.[2]) Die Frage

---

[1]) Mey. hat allerdings um der gleich zu erwähnenden Schwierigkeit betreffs des *ὑμᾶς* willen, die Infinitivsätze als Subj. des Satzes *καθώς κτλ.* gefaßt, wobei *καθώς* den Modus des Gehörthabens und Unterrichtetwordenseins einführen soll. Doch ist *καθώς* hierzu ungeeignet, und die ganze Konstruktion äußerst künstlich.

[2]) Allerdings schreiben die Papyri häufig genug *αι* für *ε* und umgekehrt, und man könnte an sich annehmen, daß Pl darin nicht anders verfahren wäre; doch stellt das *ὑμᾶς* seine Meinung sicher und erklärt es sich daher auch, daß man den Imper. erst in v. 23 u. 24 häufiger geschrieben findet (in v. 24 auch in B und א).

beantwortet sich aber ganz von selbst aus Gründen der Satzlehre. Es wäre nicht eine „Unregelmäßigkeit der Konstruktion", wie Hpt. sagt, sondern es ist schlechthin unmöglich in einem von *διδάσκεσθαι* abhängigen Aufforderungssatz das Subjekt wiederholt denken zu sollen. Die Beispiele aus Kühner-Gerth II, 2, § 476, 1 betreffen ebenso wie die bei Winer, S. 302 durchgängig Aussagesätze. Und so kann es auch hier nicht anders stehen.[1]) Was den Grund der Wiederholung des Subjekts betrifft, so könnte man annehmen, derselbe liege in einem gewissen Gegensatz gegen die zuvorgenannten *ἔθνη* (vgl. v. 17 und das *ὑμεῖς δέ* v. 20). Daß die Wortstellung (*ὑμᾶς* erst nach dem Verbum) daran hindere, ist ein Irrtum, um so mehr wenn, wie sich zeigen wird, daß *ἐν τῷ Ἰησοῦ* zu den Infinitiven gehört. Einfacher noch ist die Annahme von Winer, die auch Hpt. vertritt, daß der zwischeneingekommene Satz den Anlaß gab, nur freilich nicht so, daß das *ὑμᾶς* doch wieder in Opposition (zu *Ἰησοῦς*) steht, sondern weil dadurch der Infin. in eine größere Entfernung von seinem Regens gekommen war, bzw. weil der Zwischensatz sozusagen als Mitregens wirksam ward: „wenn anders ihr von ihm hörtet und in ihm unterwiesen wurdet — wie es in Wahrheit ist — ‚abgelegt zu haben ihr' = daß ablegtet ihr". Denn so präteritisch sind nun natürlich die Infinitive *ἀποθέσθαι* und *ἐνδύσασθαι* wiederzugeben.[2])

Doch müßte die Aussage auffallen, wenn nur die nackten Tatsachen des Ablegens etc. namhaft gemacht wären. Dies ist aber nicht der Fall. Vielmehr gehört *ἐν τῷ Ἰησοῦ*, das zum Vorigen gezogen keineswegs besonders paßt, als nachdrückliche Bestimmung zu den Infinitiven: „daß in dem Jesus ihr auszoget, dagegen verneuert werdet und anzoget". Die determinierte Benennung *ὁ Ἰησοῦς* findet sich mehrfach bei Pl; vgl. Gl 6, 17; 2 Kr 4, 10 f.; 1 Th 4, 14. Sie legt den Nachdruck auf die menschliche Seite des Heilsmittlers und das *ἐν τῷ Ἰοῦ* will sagen: „indem ihr den Jesus, von dessen Erlöserwirken in Leben, Sterben und Auferstehen ihr hörtet, zu eigen bekommen habt" (vgl. Rm 3, 26: ***πίστις Ἰοῦ***; 1 Th 1, 10: *Ἰοῦν τ. ῥυόμενον κτλ.*).

Was damit geschah, sagt zunächst v. 22ª: „sie legten damit ab in

---

[1]) Dies und nicht, wie Hpt ihm vorwirft, die Verschiedenheit der Tempora der Infinitive, war schon für Hfm. der entscheidende „grammatische Grund" für die indikativische Auffassung.

[2]) Vgl. Kühner-Gerth § 389 6 D Anm. 4 über den Infin. aor. nach Verben des Sagens und Meinens: „in der Regel eine vergangene Handlung". Wenn dazu bemerkt wird, daß der Infin. gleichwohl nicht eine wirklich temporale Bedeutung habe, sondern das Zeitverhältnis in der Situation liege (*ἤγγειλε τοὺς πρέσβεις ἀπελθεῖν* = er meldete die Abreise der Gesandten), so trifft das genau für unseren Fall: „wenn anders ihr — unterrichtet wurdet von eurer Auskleidung, von dem Erneuertwerden und von der Bekleidung".

Anbetracht des früheren Wandels, d. h. entsprechend dem, daß der frühere Wandel (ohne ὑμῶν!) es so fordert, den παλαιὸς ἄνθρωπος κτλ. Wie das ἐνδύσασθαι v. 24 noch deutlicher als das ἀποθέσθαι v. 22 zeigt (vgl. auch Kl 3, 9 f.), ist bei der Aussage allerdings die Vergleichung mit dem Ab- und Anlegen eines Gewandes bestimmend. Doch ist unter dem Gewand nicht bloß, was wir das Gesamtverhalten und in diesem Sinne den Habitus zu nennen pflegen, gemeint. Hieran hindert das φθειρόμενον κτλ. Es ist das „Wesen" des Menschen in seinem alten Habitus gedacht. Das „Ich" ist hierbei sozusagen nur als Träger des Wesens vorgestellt. Es hat von Natur, von den Eltern her ein Wesen zur Stätte und Organ seiner Betätigung, das entsprechend dem darin heimisch seienden betrüglichen Begehrungen sich gewissermaßen selbst verzehren muß, während es nach Gottes Willen ein neues Wesen zur Wohnstätte und Organ erhalten soll, das gottgemäß geschaffen ward in Gerechtigkeit etc. Dabei zeigt aber der Kontext, was auch Jeden die Erfahrung lehrt, daß das Ablegen und Anziehen nur „prinzipiell" gemeint sein kann. Es gehen ja vorher und folgen unmittelbar lauter Ermahnungen zum Abtun sündiger Art. Es ist also gemeint, daß man mit dem Eintritt in Jesu Gemeinschaft sich verpflichtet hat, von dem alten Wesen zu lassen und es übernommen hat in dem neuen Wesen zu wandeln. Man hat sozusagen an Stelle des alten ein neues Kleid angezogen, das man nun als solches rein zu bewahren hat.

Damit erklärt sich nun auch die Zwischenschiebung des präsentischen ἀνανεοῦσθαι δὲ κτλ. v. 23. Man hat dies allerdings unter Fassung der Infinitive als Imperative einfach erledigen zu können geglaubt, indem man das Verbum reflexiv faßte („ablegen zu sollen, euch erneuern und anziehen zu sollen"), aber ἀνανεοῦσθαι wird nur passivisch gebraucht und die imperativische Fassung erwies sich ja überhaupt als unmöglich. Es wird vielmehr so stehen, daß das ἀνανεοῦσθαι tatsächlich dem ἀποθέσθαι gegenübertritt, das καὶ ἐνδύσασθαι aber die mit diesem ἀνανεοῦσθαι schon prinzipiell gegebene Tatsache ausdrückt: „daß in dem Jesus ihr (grundsätzlich) abgetan habt das alte Wesen, erneuert dagegen (je und je) werdet, was das πνεῦμα eures νοῦς anlangt und so (grundsätzlich bereits) angezogen habt den neuen Menschen".[1])

---

[1]) Nur so und auch nicht auf dem in der ersten Aufl. eingeschlagenen Wege scheint mir den Worten, dem Unterschied der Tempora und der Begriffsfolge Genüge zu geschehen. — Im einzelnen ist noch zu bemerken: ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης wird wie schon öfters als charakterisierender Genetiv erklärt sein wollen (also wie oben: betrügliche Begehrungen). Dieselbe Erklärung ist denkbar bei δικ. καὶ ὁσιότης τῆς ἀληθείας. Doch ist wohl natürlicher: „δικ. καὶ ὁσιότης, wie sie der Wahrheit, dem Sein wie es sein soll, eignet". Dem Sinne nach kommt das freilich auch auf „wahrhaftige

Ἐν αὐτῷ also (v. 21) wurden die Leser darüber belehrt: „in und mit ihm, d. h. damit daß sie über ihn belehrt wurden“, und sie wurden belehrt, „daß sie dies taten, d. h. daß der Zusammenschluß mit dem Jesus dies involviere“ (vgl. oben).[1]) Wer zu Jesu kommt und, woran wohl zu denken, sich auf ihn taufen läßt, vollzieht prinzipiell jenes Ablegen des alten Menschen und kann darum nicht fürder heidnisch leben (v. 29), sondern muß im einzelnen tun, was im folgenden (v. 25 ff.) weiter ausgeführt wird.[2])

Gerechtigkeit und Heiligkeit“ hinaus, aber nicht etwa im Gegensatz zur Heuchelei (Chrys.) oder auch nur eigentlich zu vermeintlicher Gerechtigkeit, sondern im Gegensatz zu unvollkommener Gerechtigkeit etc. *Δικαιοσύνη* ist dabei nach dem Kontext: Rechtheit, Gottgemäßheit des Habitus; *ὁσιότης* Reinheit gegenüber allem Beflecktsein mit Ungöttlichem. *Κατὰ θεὸν κτισθέντα* aber wird nicht heißen: nach Gottes Bilde geschaffen, sondern „wie es Gott gemäß ist“ (vgl. Rm 8, 27; so auch Hfm.). Erst Kl 3, 9 f. tritt die ausdrückliche Beziehung auf die *εἰκὼν τ. θεοῦ* hinzu, die hier nur durchschimmert, doch auch da in absonderlicher Beziehung (vgl. zur Stelle). Ganz ausgeschlossen ist natürlich die Beziehung des alten und neuen Menschen auf Adam und Christus. Die Vorstellung bei dem *ἐνδύσασθαι κτλ.* ist ähnlich wie 2, 10. Gott stellt das neue Wesen bereit, so daß man nur sich hierein zu kleiden hat. Was endlich das *ἀνανεοῦσθαι* anlangt, so hat man es nicht übel mit „verjüngen“ übersetzt, es heißt: „zur ursprünglichen Frische wiederherstellen“. Um so weniger kann *τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν*, was sicher nicht instrumental gemeint ist, auf den neugeschenkten Gottesgeist sich beziehen. Es ist *πνεῦμα* wie 1 Kr 2, 11; Kl 2, 5; auch wohl 2 Kr 7, 13; 1 Th 5, 23 im einfach psychologischen Sinne gebraucht, als der den *νοῦς* (den Sinn, das Sinnen des Menschen) beherrschende Lebensgrund „Spiritus est intimum mentis“ (Beng.).

[1]) *Ἀκούειν αὐτόν* (v. 21 init.) bedarf keiner Erklärung. Es ist das Korrelat zu *κηρύσσειν τ. Χόν* (Phl 1, 15; auch 2 Kr 1, 19; 1 Kr 1, 23). Auch hier setzt Pl voraus, daß die Leser nicht ihm ihr Christentum verdanken, aber anderseits, daß ihre Lehrer ihnen Christum in rechter Weise verkündigt haben, nämlich nicht ohne auch die sittlichen Verpflichtungen zu betonen, die in dem Zusammenschluß mit ihm gegeben sind. Mit der oben gegebenen Auslegung erledigt sich übrigens von selbst, was Sod. infolge verkehrter Fassung (er läßt *καθώς* mit *οὕτως* korrespondieren und übersetzt: „so wie er Wahrheit ist in Jesu“) behauptet, daß „der Gedanke schon die allmähliche Loslösung des Christusbegriffs von der geschichtlichen Gestalt Jesu ahnen lasse, gegen welche 1 Jo kämpft, und der durch die Bildung einer Evangelienliteratur entgegengearbeitet wurde“! Im übrigen findet er Satz für Satz „Reminiszenzen“ aus Paulusbriefen und Zusätze zur „Kl-Vorlage“, die er natürlich als Zeichen des Nacharbeiters ansieht, während sie in Wirklichkeit sich aus der Abfassung durch Pl, bzw. als Eph-Vorlage für Kl erklären. *Μανθάνειν, ἀκούειν τ. Χον* ist allerdings ohne Parallele bei Pl, aber das Korrelat *κηρύσσειν τὸν Χρ.* ist ihm geläufig; vgl. oben; dazu *προγράφειν Ἰ. Χρ.* Gl 3, 1 und andere „Singularitäten“; auch *Χρ. κερδαίνειν* Phl 3, 8 (vgl. überhaupt Einl S. 42 f.).

[2]) Bezugnahme auf ein Taufgelübde (Wohlbg.) liegt nicht vor. Da müßte es heißen: „ihr versprachet“, nicht: „ihr lerntet“. Eher könnte an einen Anfangsunterricht im Sinne der oben (S. 201 Anm. 1) erwähnten „zwei Wege“ nach A. Seeberg gedacht werden. Doch sind die Ausdrück zu allgemein und zu selbstverständlich, als daß man sichere Schlüsse womöglich auf bestimmte Formulierungen ziehen könnte.

In der schon eben angedeuteten Weise schließt v. 25 ff. sich an, indem nämlich nun im einzelnen ausgeführt wird, wie sie als Leute, die in dem Jesus dem alten Wesen den Abschied gegeben und den neuen Menschen angezogen haben, ihr Leben im Unterschied von den Heiden gestalten sollen.

Daß mit einer Mahnung zur Wahrhaftigkeit begonnen wird, ist gewiß nicht in dem ganz andersartigen *τῆς ἀληθείας* (v. 24) begründet. Viel näher liegt die Erinnerung an das vorangestellte *ἀληθεύοντες δέ* v. 15, wie denn auch alsbald das *ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν κτλ.* nachklingt. Der Anklang des *ἀποθέμενοι* an *ἀποθέσθαι* v. 22 ist wohl nicht zufällig. Jedenfalls aber nimmt das Partizip an dem imperativischen Charakter des Satzes teil, und ist nicht zu übersetzen: „nachdem ihr abgelegt habt“, als ob es für alle folgenden Ermahnungen mit gälte, sondern: „leget ab und redet die Wahrheit“; jenes das in einem Akt sich Vollendende (Blaß § 58, 4), das allerdings prinzipiell schon geschah, als man in die Gemeinschaft Jesu trat (v. 22), nun aber eben ernstlich realisiert werden soll; dieses das Fortdauernde. Entsprechend dort: „Leget ab *τὸ ψεῦδος*, das Lügen (abstrakt), das lügenhafte Wesen“; dagegen hier ohne Art: „redet solches, was wahr ist, jeglicher mit seinem Nächsten“. Das Wort entspricht fast buchstäblich Sach 8, 16. Doch fügt der Ap eine Begründung bei: „dieweil wir gegenseitig Glieder sind“, ein sozusagen abgekürztes Bild (vgl. Rm 12, 5). Der Lügende enthält dem Anderen vor, worauf dieser Anspruch hat, das Recht auf Wahrheit. Wie sollten Glieder Eines Leibes so einander tun! Obwohl der Nächste nicht ohne weiteres der christliche Bruder ist, sondern derjenige, mit dem wir durch Gottes Fügung oder spezielle Führung in dauernde oder gelegentliche Berührung gebracht werden (vgl. Lc 10, 36),[1]) so ist doch bei der Begründung nicht an die Einheit des Menschengeschlechts gedacht, freilich auch kaum an die Zugehörigkeit zu dem Einen neuen Menschen, sondern, wie eben die angeführte Stelle Rm 12, 5 und die Vorliebe unseres Briefs für dies Bild zeigt, an die Zugehörigkeit zur *ἐκκλησία* als Leib Christi, d. h. der Nächste steht hier allerdings mit Beziehung auf die christlichen Brüder, doch so, daß eben dabei der betreffende christliche Bruder als „der Nächste“ gedacht ist.

[1]) Allerdings will gerade diese Stelle bei der eigentlichen Begriffsbestimmung des Worts vorsichtig benutzt werden (beachte die Artikellosigkeit und die scheinbare Umkehrung der zu erwartenden Frage); doch weist sie in der oben angedeuteten Richtung. Ob man freilich mit Crem. von einer Vertiefung der profanen Bezeichnung im AT und wieder einer Erweiterung im NT reden dürfe, mag dahingestellt sein. Es kommt doch schließlich überall auf die Bedeutung: „der neben mir“ hinaus, wenn auch im profanen Denken dies mehr im Sinne des „neben mir stehens“ im biblischen im Sinne des „neben mich gestellt werdens“ gedacht wird.

Es folgt (vgl. S. 200 f.) v. 26: ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε. Die Worte entstammen dem griech. Text von Ps 4, 5, während der Grundtext mit רִגְזוּ schwerlich „zürnen" meint, sondern „erbeben" oder „sich in Ehrerbietung fürchten". — Aber wie sind nun die zwei Verba (in ihrem Verhältnis zueinander gedacht? Im Hebräischen sind es entweder zwei parallele Imperative: „fürchtet euch und sündigt nicht", oder der erste steht kondizional und der zweite drückt die sichere Folge aus: „seid voll Ehrfurcht (= wenn ihr voll Ehrfurcht seid), so werdet ihr nicht sündigen". Daß Ersteres hier angesichts des Begriffs ὀργίζεσθαι nicht möglich ist, ist klar. Dagegen hat man häufig das zweite angenommen, indem man darauf hinweist, daß dabei nicht einmal ein spezieller Hebraismus anzunehmen sei, da sich ähnliches auch in anderen Sprachen finde (Jo 7, 52: ἐραύνησον καὶ ἴδε! Luther: forsche und siehe! Ebenso: divide et impera!). Doch passen die angeführten Beispiele insofern nicht, als überall, wie oben für den hebr. Text, der zweite Imperativ den Wert eines Futurum hat, was an unserer Stelle undenkbar wäre („Zürnet, so werdet ihr nicht sündigen!"). Besser erschiene darum ein zweiter Vorschlag, wonach der erste Imperativ permissiv, der zweite prohibitiv sein soll. Aber es ist nicht nur trotz Winer (S. 292 f.) unzulässig, zwei derartig verschiedene Imperative so durch καί verbunden zu denken (das von Winer angeführte Beispiel Jer 10, 24 hat πλήν), sondern es ist auch nach v. 31 gewiß unwahrscheinlich und wäre im Kontext obendrein ganz unmotiviert, daß Pl so ausdrücklich das Zürnen für erlaubt erklärt haben sollte („zürnen mögt ihr immerhin, aber nicht sündigen!"). Die Berufung auf einen berechtigten, ja pflichtmäßigen heiligen Zorn, oder wohl gar auf das göttliche Zürnen, bringt nur einen fremdartigen Gedanken herein („zürnen sollt ihr, wo es angebracht ist; aber nicht sündigen!"). Auch der folgende Satz kann nicht geltend gemacht werden. Derselbe sagt lediglich, daß man die Sonne nicht über seinem Grimm untergehen lassen soll, nicht aber, daß man bis zum Abend, jedoch nicht länger grollen möge. Es ist die Tatsache, mit der der Ap rechnet, daß sich auch beim Christen nur zu leicht ein darum nicht schon zu billigendes sich Erzürnen einstellt. Dem entspräche in unserem Satz der Vorschlag Bezas, das ὀργίζεσθε fragend zu nehmen, d. h. als fragenden Ausruf: „ihr zürnet?! so sündiget nicht dabei", oder aber man hat mit Winer S. 292 zu sagen, daß ein logischer Satz (ὀργιζόμενοι μὴ ἁμαρτάνετε) in zwei grammatische zerlegt sei. Auch Jenes wäre sprachlich und sachlich tadellos (vgl. Kühner-Gerth § 524, 1 Anm. 2 über καί im Nachsatz). Doch überrascht die lebhafte fragende Wendung zwischen den übrigen einfach imperativisch gehaltenen Mahnungen.[1]) — Das Einfachste bleibt die letzterwähnte

[1]) Nur dies und nicht der Umstand, daß Pl aus LXX citiere, wo doch

Auffassung, wonach man geradezu übersetzen kann: „im Zorne versündigt euch nicht!“ Es nähert sich das wieder der zuerst abgewiesenen Erklärung. Doch ist das ὀργίζεσθε nicht eigentlich konditional gedacht, sondern mehr der ausrufenden Fassung verwandt, indem es das tatsächliche immer wieder vorkommende Zürnen ins Auge faßt und sich „an die in Zorn Geratenen“ wendet (Hfm.).[1]) Ἁμαρτάνειν ist dabei natürlich, wie bei jeder anderen Auslegung auch, von einzelnen Versündigungen gemeint.

Eng verbindet sich damit die Mahnung zur Versöhnlichkeit v. 26^b: „Die Sonne gehe nicht unter über eurem Groll.“ Ob die Zeitbestimmung aus Deut 24, 15 stamme, ist sehr fraglich, da der Fall dort ganz anders liegt. Grot. hat auf eine sehr ähnliche Stelle bei Plut., de amore fratr. 488 B gewiesen. Ganz unzulässig ist die allegorische Deutung in Cat.: „so daß es Nacht wird in euren Seelen“, oder die Beziehung von ὁ ἥλιος auf Christus.

Wenn es nun weiter geht: μηδὲ δίδοτε τόπον τ. διαβ., so will beachtet sein, daß die Partikel auf alle Fälle etwas zwar Verwandtes, aber doch Andersartiges anknüpft. Es kann nicht übersetzt werden: „und gebet so“, sondern nur: „und gebet weiter nicht Raum dem διάβολος“. Dann aber ist die Übersetzung „dem Teufel“ unerträglich. Denn damit würde n e b e n die speziellen eine ganz allgemeine Ermahnung gestellt, statt daß jene dieser etwa mit μήτε untergeordnet wären.[2]) Man muß nach dem Vor-

(Ps 4, 5) ὀργίζεσθε Imperativ sei, spricht gegen diese Fassung. Es wäre durchaus möglich, daß Pl die Stelle auch in LXX nicht anders verstand; ja diese Möglichkeit schwächt sogar das obige Bedenken wieder ab.

[1]) Hfm. beruft sich mit Recht auf Jes 6, 9, wo auch das שִׁמְעוּ nicht einen nur möglichen Fall setzt. Aus dem Deutschen wäre etwa zu vergleichen Schiller, Turandot, 2. Aufz. 4. Auftr.: „Sieh her und bleibe deiner Sinne Meister“. Noch gleichartiger würde der Fall, wenn es dort hieße: „Sieh her und werde nicht verwirrt, d. h. b e i m H e r s c h a u e n, das nicht ausbleiben wird.

[2]) Wohl aus der Empfindung des Richtigen heraus ward schon bei Kvv. gelegentlich μήτε oder bloß μή geschrieben. — Einen Versuch, dem μηδέ gerecht zu werden, macht Hpt. mit der Paraphrase: „Aber noch eine andere Gefahr liegt in dem ὀργ. (so μηδε), nicht nur mein Verhältnis zum Bruder, sondern auch das zu Gott(?) kann dadurch beeinträchtigt werden, indem der Teufel dadurch Raum erhält, durch die Erregung, die sich meiner bemächtigt hat, mich zur Sünde zu verführen, z. B. dem Bruder meinerseits wieder Unrecht zu tun.“ Hierbei ist aber nicht nur die „andere Gefahr“, das „Verhältnis zu Gott“, eingetragen, sondern der Gedanke wäre ja auch v. 26^a gegenüber tautologisch: Zürnet (nach Hpt. permiss.) und sündiget nicht! Seid bald versöhnlich und gebt auch nicht dem Teufel Gelegenheit euch zur Sünde zu verführen! Gerade Hpt.'s Auslegung fordert aufs entschiedenste μήτε: „und gebt nicht etwa durch Unversöhnlichkeit dem Teufel Raum, daß er euch eben zum ἁμαρτάνειν im Zorn bringe“. Mey-Schmidt stellen die zwei Sätze nebeneinander als Ausführung von v. 26^a. Nach der richtigen Auffassung dieses Satzes unmöglich und jedenfalls unnatürlich angesichts der allgemeinen Form von v. 27, sowie ange-

gange schon Luthers u. a. *διάβολος* fassen von dem Menschen, welcher *διαβάλλει*, d. h. dem, der euch den Bruder verächtlich machen möchte, indem er mit anklagenden Worten gegen ihn sich bei euch versucht, wobei die Anklagen nicht einmal immer geradezu Verleumdungen sein müssen.[1])

V. 28: Der Stehler, d. i. der, dem nach seiner vorchristlichen Gewohnheit und noch vorhandenen Neigung diese Bezeichnung gebührt, lasse vom Stehlen.[2]) Doch begnügt sich der Ap hier nicht mit dem Negativen, sondern fügt bei: *κοπιάτω δὲ κτλ.* Da *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν* nicht heißt: „irdische Güter erarbeiten" (vgl. auch Gl 6, 10), die Behauptung aber, daß das Produkt der irdischen Arbeit etwas sittlich Wertvolles sei (hier gar: *τὸ ἀγαθόν*), eine wohl nur dem mißverstandenen Text zuliebe gewagte Behauptung ist, da anderseits Hfm.'s Vorschlag, *τὸ ἀγαθόν* in den Zwecksatz aufzunehmen, weder durch die damit entstehende Betonung, noch durch den Ausdruck *τὸ ἀγαθόν* sich empfiehlt, so dürfte man, abweichend freilich von der üblichen Erklärung *τὸ ἀγαθόν* zu *κοπιάτω* zu ziehen haben. Der Stehler soll nicht meinen, es genüge, seine Sünde zu lassen, vielmehr soll er, statt mühelos sich mit Irdischem zu bereichern, „sich abmühen um das (sittlich) Gute", indem er „mit den eigenen Händen schafft", auf daß er, als Ertrag

---

sichts des Inhalts von v. 26[b] (als ob man erst durch über Sonnenuntergang sich erstreckendes Zürnen sündige!).

[1]) Dies auch gegen Hpt., der die Feinheit des Gedankens verkennend, meint, Pl müsse aufgefordert haben, bei nachteiligen Reden zu untersuchen, ob sie wahr seien. Nein, man soll überhaupt dem, der den anderen — selbstverständlich unberufenerweise — verklagt (*διαβάλλει*), gar nicht Gehör schenken. — Der Umstand, daß Pl gerade in unserem Briefe (6, 11) *ὁ διάβολος* auch als Bezeichnung des Teufels braucht, was sonst bei ihm selten ist (nur noch 1 Tm 3, 6; 7; 2 Tm 2, 26), mag als ein eigentümlicher Zufall anerkannt werden, kann aber die vorliegende kontextgemäße Auslegung nicht umstoßen, wenn es doch zweifellos ist, daß die spezielle Verwendung des substantivierten Adjektivs die allgemeine nicht verdrängt hat (vgl bes. den substant. Gebrauch Esth 7, 4; 8, 1; 1 Mkk 1, 36 als unpassende Übersetzung von הַצָּר רָע; wohl auch Ps 109, 6; adjektivisch: 1 Tm 3, 11; 2 Tm 3, 3; Tt 2, 3). Wir können das Nebeneinander schwer nachempfinden, weil wir kein derartiges in der Form von einem Substantiv nicht zu unterscheidendes Wort als geläufige Bezeichnung für den Teufel haben, bzw. unser deutscher Teufel seinen ursprünglichen Sinn nicht mehr erkennen läßt. Übersetzen wir „dem Verleumderischen", so fehlt der Zusammenklang mit der üblichen Bezeichnung für den Satan. Übersetzen wir „dem Feind" oder „dem Argen", so fehlt die spezielle Beziehung auf das *διαβάλλειν* des Betreffenden. Für das griech. Ohr liegt das anders.

[2]) Daß Solches noch vorkommen mochte, ist nicht wunderbar, vgl. 1 Kr 6, 10; 1 Pt 4, 15. Gerade in den niederen Klassen der heidnischen Bevölkerung, aus denen viele der Christen stammten, mag die „Unehrlichkeit" etwa als „berechtigte Selbsthilfe" kaum als besonders „unehrlich" gegolten haben. Man frage übrigens bei unseren Missionaren an, ob sie diesen Text nicht brauchen können.

dieser Art von Bemühung um das Gute, in den Stand komme, nun im Gegensatz zu seinem früheren Nehmen positiv zu geben.[1])

War in diesen Mahnungen der Gedanke an „Unreinheitssünden“ noch nicht herausgetreten und kommt er auch noch in v. 30 ff. nicht, so wird man auch v. 29 den *λόγος σαπρός* nicht mit Bezug darauf zu verstehen haben. *Σαπρός* ist „faul“ (vgl. Mt 12, 33 u. ö.), nicht nur wertlos, sondern verdorben, nach Inhalt und Form dem, was sein soll und was wohlgefällt, zuwider. Kein solches Wort soll aus dem Munde kommen, vielmehr wenn eins gut, trefflich ist, *πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας*, das soll herauskommen. Wenn man Etwas derart zu sagen hat, das soll man vorbringen. *Τῆς χρείας* hat von alters Anstoß erregt und dieser hat in weiten Kreisen, besonders der lateinischen Kirche, die schon in it auftretende Korrektur fidei (aber auch DEF-G und griech. Vv.: *πίστεως*) veranlaßt. Die bei den Neueren beliebte Erklärung: „zur Erbauung des Bedürfnisses, d. h. zu in Befriedigung des Bedürfnisses bestehender Erbauung“, ist in der Tat fast unerträglich hart. Etwas sehr kühn übersetzt und erklärt Hier. unter ausdrücklicher Berufung darauf, daß dies sei „quod dicitur graece *τῆς χρείας*“: ad aedificationem opportunitatis, zur Erbauung je nach günstiger Gelegenheit. Wahrscheinlich meint er jedoch nichts Anderes als vielleicht schon der Grieche Chrys., wenn dieser sagt: *τουτέστιν ὅπερ οἰκοδομεῖ τὸν πλησίον τοῦτο φθέγγου μόνον, περιττὸν δὲ μηδέν.* Er faßt also augenscheinlich den Genit. als solchen der Näherbestimmung: „zur nötigen Erbauung; zur Erbauung da, wo nötig“, oder „die das Bedürfnis erfordert“.[2]) Hinzutritt *ἵνα δῷ κτλ.*: „auf daß es (das Wort) Huld, d. i. hier doch wohl „Wohltat“, nicht „Gnade“ im spezifischen Sinne (Hpt.), zuführe den Hörenden“.

Da das Folgende (v. 30) diesmal nicht wie v. 27 mit *μηδέ*, sondern mit *καί* ans Vorige angeschlossen ist: *καὶ μὴ λυπεῖτε*, so wird es eng dazugehören: „und vermeidet es, indem ihr nur Treffliches statt Faulen redet, zu betrüben den heiligen Geist Gottes“. Daß dies gerade hier betont wird, liegt sicher darin, daß man es mit solchen Worten oft leicht nimmt und vergißt, wie sie nicht etwa nur in den Wind geredet werden, sondern vernommen werden

---

[1]) Zu *κοπιᾶν* mit acc. vgl. Jo 4, 38; auch wohl 1 Kr 15, 10. Zu dem objektlosen *ἐργάζεσθαι τ. ἰδίαις χερσίν* 1 Kr 4, 12. Es ist: „in eigenhändiger Arbeit“. Das *ἵνα* hängt natürlich nicht bloß von *ἐργαζ.*, sondern vom ganzen Ausdruck ab: „er plage sich, indem er arbeitet, um das Gute, auf daß infolge dieser Art von Bemühung etc.“

[2]) Sicher ist jene Auffassung der Worte des Chrys. allerdings nicht. Zur Not kann man sie auch im Sinne der ersterwähnten Erklärung verstehen. Ganz ausgeschlossen scheint mir Hfm.'s Hineinnahme auch hier des Genit. in den Zwecksatz: „damit die Hörenden Gewinn von dem Verkehr (*χρεία*) haben“. —

von dem Geist, der heilig ist und der, in der Gemeinde wohnend und waltend, Gottes Geist ist. Und zwar fügt der Ap bei: „in welchem (Geist) ihr versiegelt wurdet auf den Tag der Erlösung“. Das *ἐν* ist „in und mit“ (zu der Zielbestimmung vgl. 1, 14). Erinnert wird daran als an einen erfahrenen Gnadenbeweis, gerade wie Jes 63, 10 das Betrüben des heiligen Geistes Jhvh's den Wohltaten gegenübertritt, die man erfahren habe (ibid. v. 7 ff.). Der Gedanke an ein mögliches Zurückweichen des heiligen Geistes liegt höchstens im Hintergrund.

Es folgt v. 31 f. eine die Aufzählung einzelner Versündigungen abschließende, zunächst auf Gemütszustände, dann aber auch auf ihre Äußerungen sich beziehende Aneinanderreihung von Solchem, was überhaupt gegen die Liebe streitet und dagegen v. 32 eine Aneinanderreihung von Äußerungen gegenseitiger Liebe. *Πᾶσα* gehört natürlich dem Sinne nach zu samtlichen Nominativen: „alle Art von“. *Πικρία*, d. i. Bitterkeit, jene Gemütsstimmung, da man beim Blick auf den Nächsten gleichsam einen bitteren Geschmack empfindet; *θυμός*, der Groll, den man ihm gegenüber hegt; *ὀργή*, der Trieb auf ihn loszuschlagen; *κραυγή*, die lauten Worte, mit denen man ihn anfährt; *βλασφημία*, das schmähende Wort, zu dem der erregte Schreier greift. Das alles soll weggetan werden von den Christen mitsamt aller *κακία*. Dies wäre nach dem Profangebrauch allgemein „Schlechtigkeit“. Doch weist der ntl Gebrauch auch anderwärts auf eine beschränktere Beziehung auf das soziale Gebiet: Bosheit, Boshaftigkeit gegenüber dem Mitmenschen. Sie tritt hier passend hinzu, als die sozusagen nicht, wie die übrigen genannten, speziell veranlaßte, sondern habituell seiende feindselige Stimmung gegen den Nächsten, die vorhanden sein kann, auch wo es sich gar nicht um den Fall handelt, daß man sich zurückgesetzt, geschädigt, angegriffen sieht; daher auch so nachgebracht als das selbstverständlich Abzutuende, betreffs dessen es kaum erst der Mahnung bedürfen wird: „mitsamt aller Art von Boshaftigkeit“.[1])

Dagegen (v. 32) sollen die Christen untereinander werden: *χρηστοί*, gütig, das Allgemeinste; *εὔσπλαγχνοι*, barmherzig, wo sie Elend antreffen; *χαριζόμενοι ἑαυτοῖς*, einander schenkend, scil. das,

[1]) Ein Versuch, wie der oben gegebene, die verwandten Begriffe, besonders die drei ersten, voneinder abzugrenzen und die Anordnung psychologisch zu erklären, wird immer etwas Subjektives behalten, weil die Begriffe selbst oft ineinanderfließen und unter Umständen füreinander gesetzt werden (vgl. besonders *θυμός* und *ὀργή*). Über Kl 3, 8 vgl. z. St. Die Neigung der ntl. Autoren *κακία* gelegentlich in dem engeren Sinne zu fassen, mag dadurch sich erklären, daß der weitere zumeist durch Worte wie *ἁμαρτία*, *ἀσέβεια* u. dgl. ausgedrückt ward. Unrichtig ist es übrigens nach dem Bemerkten zu sagen, *κακία* stelle die Kategorie dar, zu der das Vorige schon gehört.

was es vor allem zu schenken gilt, die Schuld, also einander vergebende Huld erweisend. Unwillkürlich schiebt sich aber hier das Motiv ein: „entsprechend dem, daß auch Gott in Christo euch Huld erwies in vergebender Gnade.“ [1])

Nicht mit Bezug auf Alles von v. 25 oder gar v. 17 an, sondern wenigstens unmittelbar nur an v. 32 angeschlossen, fügt 5, 1 mit zusammenfassendem *οὖν* bei: „werdet also mit Einem Worte Nachahmer Gottes, die sich verhalten, wie er sich verhalten hat“. Um so wahrscheinlicher ist, daß *ὡς τέκνα ἀγαπητά* nicht zum Folgenden („als geliebte Kinder wandelt auch in Liebe“), sondern zu v. 1 gehört („Werdet also als geliebte Kinder Nachahmer Gottes und wandelt in Liebe, entsprechend etc.“). Allerdings darf man das *ὡς τέκνα ἀγαπητά* nicht bloß durch das *ἐχαρίσατο* veranlaßt denken, denn dadurch würde das *οὖν* nur auf *χαριζόμενοι* beschränkt, was einen harten Ab- und Anschluß gäbe. Vielmehr wird das *μιμηταὶ τ. θεοῦ* auch das *χρηστοί, εὔσπλαγχνοι* einschließen: „werdet mit Einem Worte — es sind ja dies alles göttliche Qualitäten — Nachahmer Gottes als solche, die Gottes Liebe mannigfach erfuhren, und wandelt in Liebe, entsprechend dem, daß etc.“

Es soll nun aber gewiß nicht eine Beschreibung der seine Person ganz und gar zur wohlgefälligen Opfergabe machenden Liebe Christi im Sinne eines in entsprechender Weise zu befolgenden Vorbilds gegeben werden, so daß auch die Christen eine *ὀσμὴ εὐωδίας* werden sollten, als ob es v. 32^b geheißen hätte *ὁ θεὸς καὶ Χριστός*. Auch würde Pl, wenn er das im Sinne gehabt hätte, geschrieben haben: „so wie Christus euch liebte, indem er usw.“ Vielmehr wird auch das Tun Christi (vgl. das *καθώς* 4, 32^b) als Motiv herbeigezogen. Damit ist dann auch die Möglichkeit gegeben, die wahrscheinlich ursprüngliche LA: *ὑμᾶς* in v. 2^a und *ἡμῶν* in v. 2^b anzunehmen, während bei der Fassung Christi als Vorbild auch im zweiten Falle *ὑμῶν* erwartet werden müßte [2]) Also: „und wandelt in Liebe, entsprechend dem, daß auch Christus euch liebte und gab sich für uns hin“. Ob man nun nach *ἡμῶν* ein Komma setze und das Folgende appositionell

[1]) Daß *καθώς* das Motiv, nicht die Art und Weise betont, zeigt das im anderen Falle überflüssige *ἐν Χῷ*. Macht man die richtige Bemerkung, daß Kl 3, 13 Christus selbst als das vergebende erscheint, so ist doch nicht zu übersehen, daß es Kl 2, 13 wie hier steht.

[2]) Die Frage, ob *ὑμεῖς* oder *ἡμεῖς* ursprünglich sei, ist allerdings in sehr vielen Fällen und so auch hier aus den Hss. allein nicht sicher zu entscheiden, weil sehr viel nach subjektiven Eindrücken korrigiert ist. In 4, 32 kann man's schließlich offen lassen. In 5, 2 hat *ὑπὲρ ἡμῶν* sehr starke Bezeugung. Dann aber ist es nicht wahrscheinlich, daß *ὑμᾶς* bei ℵ B A P min. Vätern etc. aus Korrektur entstanden sei. Es sieht vielmehr *ἡμᾶς* nach Abgleichung aus.

fasse (Hfm.) oder ob man es ohne Komma prädikatisch (so gewöhnlich) nehme, trägt nicht viel aus. Jedenfalls hangt das Folgende eng zusammen: „als eine (oder zu einer) Darbringung und Opferschlachtung Gotte zu Duft des Wohlgeruchs“. Daß nicht zweierlei Opfer unterschieden sein wollen, ist wohl anerkannt. Zwar steht *προςφορά* Ps 39, 9 nach *θυσία* augenscheinlich speziell für unblutiges Opfer. Aber besonders in den Apokryphen hat es den allgemeineren Sinn jeder Opferdarbringung, so daß es auch direkt von Tieropfern angewendet wird; vgl. Sir. 46, 16: *προςφορὰ ἀρνὸς γαλαθηνοῦ*. Und diese allgemeinere Verwendung ist hier, wo der Gedanke an Speis- und Trankopfer ganz ferne liegt, die allein mögliche. *Θυσία* charakterisiert die Darbringung näher als eine auf dem Wege der Schlachtung sich vollziehende, ohne an sich zu entscheiden, an welche Art blutiger Opfer Pl denke. Da aber dabei steht *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*, so wird dem Ap das Brand- oder Ganzopfer vorgeschwebt haben, bei dem das Dargebrachte ganz in Feuer aufging (vgl. Lev 1). Christus wird also gedacht als ein Gotte angenehmes und darum von ihm angenommenes Ganzopfer, als welches er sich selber dargebracht hat. Mit Recht hat aber Hpt. betont, daß das Moment der Sühnung hier gar nicht hervortrete.[1]) Der Ton liegt hier auf der Größe der Liebesleistung, die darin besteht, daß Christus sich *ὑπὲρ ἡμῶν*, uns zu gut, so völlig dargegeben hat, wie es beim Brand- oder Ganzopfer mit dem Opfertier geschieht; nicht aber, wie schon bemerkt, um ihn dadurch als Vorbild zu charakterisieren, sondern um die Pflicht des Dankes, wenn man so sagen will, einzuschärfen. Daß das *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* dabei steht, hat also im Kontext keine selbständige Bedeutung, sondern entstammt wohl einfach dem häufigen Gebrauch im AT.[2])

Hat bisher dem Ap bei seiner ausgeführten Mahnung v. 25 ff.

[1]) Daß das Moment der Sühnung nicht fehlt, zeigt Lev 1, 4 ff. Auch ist es kaum richtig, daß das Brandopfer im Unterschied vom Sündopfer vom Versöhnten dargebracht werde (vgl. ibid.); aber allerdings steht hier die Sühnung im Dienst des Opfers, beim Sühnopfer ist sie Zweck.

[2]) Schwer zu entscheiden ist, ob Pl das *τῷ θεῷ* mit *προσφορὰν κ. θυσίαν* oder mit *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* verbunden gedacht habe. Für letzteres hat man geltend gemacht, daß *ὀσμὴ εὐωδίας* im AT stets mit *τῷ κυρίῳ* verbunden sei; dagegen, daß dieser Dativ dort immer nachstehe. Angesichts einer Stelle, wie Exod. 29, 18, die wie hier *εἰς ὀσμὴν εὐωδ.* hat, kann man freilich fragen, ob diese Argumente Stich halten: *ὁλοκαύτωμα κυρίῳ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας θυμίαμα κυρίῳ ἐστίν*. Die nach dem Grundtext sich empfehlende Verbindung ist allerdings auch hier die von *κυρίῳ* mit *ὁλοκαύτωμα*, doch ist es sehr fraglich, ob die Übersetzer es wirklich so gedacht haben. Für unsere Stelle möchte ich der Verbindung mit *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* aus Gründen der Euphonie den Vorzug geben. Eben aus euphonischem Grunde wird auch die Voranstellung des Dativs sich erklären. Sachlich liegt kein Unterschied vor.

das *ἀληθεύειν* und das *ἐν ἀγάπῃ κτλ.* v. 15 vorgeschwebt, so läßt er nun auch noch den Gedanken an dasjenige nachklingen, wozu nach v. 19 der Heiden nichtiger Wandel gediehen ist: „Hurerei aber und alle Art von Unreinheit oder Habsucht werde nicht einmal genannt unter euch, wie es Heiligen ziemt". Mit *μὴ ὀνομαζέσθω* wird nicht gesagt sein, daß die Ausdrücke überhaupt nicht gebraucht werden sollten oder gar, daß man davon nicht einmal wissen dürfe. Willkürlich scheint mir aber auch die Einschränkung darauf, daß diese Dinge nicht Gegenstand der „Unterhaltung" sein sollen. Die Meinung wird sein, daß auch der Anlaß zum Verdacht vermieden werden solle. Nicht einmal als Gerücht soll davon die Rede sein: „davon werde nicht der Name gehört in eurem Kreise!" So rein sollen die Christengemeinden sein, daß sich auch böse Nachrede nicht hervorwagt.[1]) Um so leichter wird sich dann das Folgende anschließen. Was die Textgestalt anlangt, so ist sicher *ἢ* vor *εὐτραπελία*; dagegen schwanken die Zeugen sowohl vor *αἰσχρότης* als vor *μωρολογία* zwischen *ἢ* und *καί*.[2]) Doch hat die Entscheidung für die Auslegung nur dann Interesse, wenn man die Struktur Hfm.'s für möglich hält, wonach *αἰχρότης* Prädikat eines neuen Satzes sein soll: „und (*καί*) eine sittliche Häßlichkeit ist auch (*καί*) fades Gerede oder Witzelei". Aber die Überflüssigkeit des ersten *καί* statt eines hier wohl angebrachten Asyndetons und besonders das Substantiv *αἰσχρότης* statt *αἰσχρόν* sprechen dagegen. Auch macht die soeben gegebene Erklärung von *ὀνομαζέσθω* diese offenbar künstliche Einrenkung des Sinnes überhaupt unnötig. Es schließt sich bei derselben sowohl das *καὶ* oder *ἢ αἰσχρότης κτλ.* gut an, als auch das *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία*. Von dieser soll man hören, nämlich daß sie geschieht. Dagegen von alle dem anderen soll nicht einmal geredet werden (scil. daß dieser oder jener dazu neige u. dgl.). Höchstens könnte man, wenn *καί* vor *αἰσχρότης* ursprünglich sein sollte, fragen, warum Pl nicht *μηδέ* schrieb. Doch ist das *καί* ganz entsprechend. Es knüpft an die ersten Subjekte an, während die Verneinung eng mit dem Verbum verknüpft ist: Hurerei aber — nicht einmal genannt werde sie *καὶ αἰσχρότης*. Entsprechend dem ursprünglich kumulativen Charakter des *καί*, der dem Griechen erlaubte, es ebenso und gleich hintereinander für unser „und" und unser „auch"

---

[1]) Wir würden sagen, davon soll nicht einmal gemunkelt werden bei euch. Ähnlich wohl Chrys.: *μηδαμοῦ μηδὲ φαινέσθω*, unter Berufung auf 1 Kr 5, 1. — *Ἀκαθαρσία* steht dabei offenbar als das Genus gegenüber *πορνεία* (vgl. 4, 19); daher *πᾶσα* nachgestellt. *Πλεονεξία* gewiß im gewöhnlichen Sinn.

[2]) Die einen lesen zuerst *καί*, dann *ἤ*, andere *καί* und *καί*, andere *ἤ* und *καί*. Ebenso schwankt die Bezeugung zwischen *ἃ οὐκ ἀνήκει* und *τὰ οὐκ ἀνήκοντα*.

zu gebrauchen, empfiehlt sich dabei, wie öfter, die Übersetzung mit „dazu“.[1]) — *Αἰσχρότης* ist ein unwürdiges, unanständiges, schimpfliches Betragen (vgl. 1 Kr 11, 6; 14, 35: *αἰσχροκερδής* 1 Pt 5, 2; 1 Tm 3, 8; Tt 1, 7). Daneben tritt — für den ernsten Menschen damit nahe verwandt — *μωρολογία*, das dumme Geschwätz, und *εὐτραπελία*, d. i. ursprünglich Gewandtheit, Urbanität, dann die von Arist., eth. 2, 7 zwischen Possenreißerei und bäurische Plumpheit gestellte elegante Witzelei, die zumeist nur ein Hinwegtändeln über alles Ernste und Tiefe ankündigt. Nach der eben wegen der Verwandtschaft der Begriffe wohl ursprünglichen LA *καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπελία* wird man sie zusammen zu denken haben als Seitenstück zu *αἰσχρότης*.

Ob man nun Partic. oder Relativsatz lese, macht nach dem Gesagten abermals keinen wesentlichen Unterschied, da *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία* nicht diesem Satzteil, sondern der Hauptaussage gegenübertritt: „sondern vielmehr von geschehendem Danksagen soll man hören, d. h. davon, daß man es daran nicht fehlen läßt“.[2])

Der gegebenen Fassung, wonach *καὶ αἰσχρότης κτλ.* nur als weiteres neben die Hauptbegriffe trat, das *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία* aber eng mit der Hauptaussage (*ὀνομαζέσθω*) verbunden erscheint, — dieser Fassung entspricht es nun wohl, daß in v. 5 nur jene erstgenannten Begriffe wiederkehren. Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß man nicht mit Hfm. das *τοῦτο γὰρ ἴστε* als selbständigen Satz zum vorigen zieht („denn das wißt ihr ja“), worauf *γινώσκοντες* unregelmäßig konstruierter Vordersatz zu v. 6 sein

[1]) Vgl. Kühner-Gerth § 521, Note 1 und Hartung, Partikellehre I, 57; 119 ff.; 145. Man wird gut tun, sich diesen ursprünglichen Sinn von *καί* immer gegenwärtig zu halten. In zahllosen Fällen wird es nur dadurch möglich, die Klangfarbe des griech. Textes im Deutschen richtig wiederzugeben.

[2]) *Τὰ οὐκ ἀνήκοντα* hat für sich, daß es weniger bequem ist als der Relativsatz, dadurch man obendrein die vermeintliche Gegenüberstellung mit *ἀλλά κτλ.* leichter herausbrachte. Jedenfalls ist es aber so wenig einschränkend gemeint, wie es *ἃ οὐκ ἀνῆκεν* sein würde, sondern steht mit echt griech. Determinierung (vgl. zu 1, 1 u. ö.) für: „Dinge, die sich nicht ziemen.“ Die obj. Verneinung war dabei sehr wohl am Platze, da der Zusatz nicht motivierend gedacht ist. *Ἀνήκειν*, im NT außer hier Kl 3, 18 und Phlm 8; in der vorliegenden Bedeutung überhaupt erst im NT, vielleicht eine Nuance schwächer als *πρέπειν*. Die seit Orig. (Cat.) öfter aufgeworfene Frage, ob *εὐχαριστία* hier nicht vielmehr im Sinne eines seiner Bildung nach freilich sehr fragwürdigen Wortes „*εὐχαριτία*“ (Anmut, Holdigkeit) gemeint sei, ist angesichts des durchgängigen Gebrauchs von *εὐχαριστία* sicher zu verneinen. Hat der Gegensatz zunächst, wenigstens sofern die v. 3 genannten Begriffe in Betracht kommen, etwas Überraschendes, so wird er durch die unmittelbar voranstehenden durchaus begreiflich. Auch ist nicht nur zu beachten, welche Bedeutung auch sonst das *εὐχαριστεῖν* des Christen für Pl hat (1 Th 5, 18; Kl 2, 7; 3, 17; Phl 4, 6), sondern vor allem, wie in v. 20 des vorliegenden Kapitels in ganz ähnlicher Entgegensetzung derselbe Begriff zur Geltung gebracht wird.

soll. Der Grund für diese wunderliche Erklärung liegt in der Auffälligkeit der Nebeneinanderstellung von *ἴστε* und *γινώσκοντες*. Allerdings hat man längst darauf hingewiesen, daß darin ein Hebraismus liegen möge entsprechend der bekannten Verstärkung durch den Infin. absol. Aber man pflegt dem entgegenzuhalten, daß dabei dasselbe Verbum verwendet werde, und daß speziell für יָדֹעַ תֵּדְעוּ in LXX *γνόντες γνώσεσθε* gebräuchlich sei. Doch hat dem gegenüber Rob. z. St. nicht nur die Tatsache festgestellt, daß sich die Wendung *ἴστε γινώσκοντες ὅτι* wirklich, wenn auch nur als Variante zu Jer 49, 22 (42, 22) findet (nach Cod. Marchal. eine auf Symm. zurückgehende Form), sondern derselbe Gelehrte weist auch mit Recht auf 1 Sam 20, 3, wo es nach unbestrittener LA heißt: *γινώσκων οἶδεν.*[1]) Ist es aber möglich, den Ap so zu verstehen, dann kann auch kein Zweifel sein, daß dies seine Meinung war. *Ἴστε* ist dabei durch *γινώσκοντες* verstärkter Imperativ: „dies nämlich wisset gewiß, daß kein Hurer etc. Teil hat im Reiche"! Wenn man gemeint hat, daß die Leser doch darauf nicht erst hingewiesen werden mußten, so verkennt man nicht nur die natürliche Art des Menschen, die etwaigen Lieblingssünden doch immer wieder in der oder jener Form Eingang gestattet, wofür die Paränesen des NT, die eigentlich meist dem Christen Selbstverständliches betonen, Zeugnis geben, sondern man übersieht auch, wie speziell die zuerst genannten Sünden gerade schon zu Pli Zeit selbst theoretisch als mit dem Christentum vereinbar verteidigt wurden. Oder worauf ginge denn die Ausführung 1 Kr 6, 12 ff., wenn nicht auf solche augenscheinlich in Korinth nicht wirkungslos gebliebene Lehren von der Zulässigkeit der *πορνεία* und *ἀκαθαρσία*? Daß die *πλεονεξία* wenigstens in ihrer gröbsten Form nicht die gleiche theoretische Verteidigung gefunden hat und zu finden pflegt, ist allerdings richtig. In ihren feineren Gestaltungen fehlt es ihr jedoch vielleicht noch weniger an eifrigen Apologeten, die den Gottes- und Mammonsdienst auszugleichen beflissen sind (vgl. Mt 6, 24). Sachlich zu dem eben genannten Herrenwort stimmt der ausdrückliche Zusatz *ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης*, in dem das *ὅ ἐστιν* ganz unserem erklärenden „das ist, das will sagen" entspricht.[2])

---

[1]) Ich füge außerdem bei: 1 Sam 9, 6: *παραγινόμενος παρέσται* (nicht *παραγενήσεται*); Habak 2, 3: *ἐρχόμενος ἥξει* (nicht *ἐλεύσεται* oder *ἥκων*). Vgl. auch Gen 31, 15: *καταβρώσει κατέφαγεν* (nicht *κατέβρω*) Man sieht daraus, daß es den Übersetzern bei Wiedergabe des Inf. absol. nicht unbedingt auf den Wortklang, sondern auf die Wortbedeutung ankam, wenn auch natürlich meist das stammverwandte Wort gewählt ward. Vgl. übrigens auch den verwandten Pleonasmus „antworten und sprechen", der z. B. Deut 27, 15 formuliert wird: *ἀποκριθεὶς ὁ λαὸς ἐροῦσιν*. Dazu Jo 8, 12: *ἐλάλησεν λέγων*, wo auch die Wortstellung die gleiche, wie a. u. St.: ebenso Jo 1, 26; 32.

[2]) Die LAA *ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης* oder *ὅ ἐστιν εἰδωλολατρεία* stellen

Keiner der genannten Sünder aber, sagt der Ap, hat „κληρονομία im Königreich des Christus und Gottes“. Der Ausdruck ist singulär zunächst schon nach Seite des Prädikats κληρονομίαν ἔχειν ἐν, während Pl sonst schreibt βασιλείαν θεοῦ κληρονομεῖν; sodann nach Seite des doppelten Genit., statt des bloßen θεοῦ (1 Kr 6, 9 f.; 15, 50; Gl 5, 21), den man jedoch nicht als Doppelbezeichnung desselben Subjekts, sondern als Bezeichnung zweier Subjekte zu fassen hat.[1]) Vielleicht hängt beides zusammen. An jenen anderen Stellen nämlich ist die Sache rein eschatologisch gedacht, wie besonders 1 Kr 15, 50, trotzdem daß dort gerade nicht das Futur. steht, zweifellos ist. Hier dagegen soll zunächst betont werden, daß die Betreffenden schon hinieden kein Erblos, keinen Anteil haben in dem Reiche, das darum zunächst nach dem benannt wird, der regiert, bis daß er das Reich übergeben wird dem Gotte und Vater (1 Kr 15, 24), nicht ohne daß aber der Gedanke festgehalten wird, daß dies kein anderes ist als das jetzt und in Ewigkeit vorhandene Gottesreich. Was wir 1, 11 f. lasen, daß die Christen in Christo belost worden seien, als die von Gott vorausbestimmt wurden die zu sein, die ihre Hoffnung im voraus haben auf dem Christus, davon schließt Pl hier die genannten Sünder aus, indem er sagt, daß solche keinen Erbbesitz (vgl. 1, 14; 18) ihr eigen nennen können innerhalb des Reiches, das zur Zeit als das des Christus benannt werden kann, aber kein anderes ist als das je und je gleiche Gottesreich.[2]) Eine gewisse Plerophorie liegt freilich immerhin in dem Ausdruck. Dieselbe entspricht aber nicht bloß der Art unseres Briefs (vgl. Einl), sondern korrespondiert dem ἴστε γινώσκοντες und dem darin zutage tretenden Gewicht.

---

stilistische Verbesserungen dar, die aber ganz überflüssig waren. Der Satz gehört speziell zu πλεονέκτης und rechtfertigt die Mahnung, es sich gesagt sein zu lassen, daß auch diese Sünde, wo sie zur Herrschaft gelangt, von der κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ ausschließe.

[1]) Daß Pl Christum als Gott habe prädizieren können, ergibt sich mir zweifellos aus Rm 9, 5. Aber damit ist nicht gesagt, daß er es hier getan habe. Wäre dies die Absicht, so sollte man (anders als 1, 3; vgl. z. St.) ein τε erwarten, da hier das zusammenhaltende Moment eines zu beiden gehörigen Genit. fehlt und auch nicht wie 5, 20 und 1 Kr 15, 24 durch den Kontext ersetzt wird. Daß θεοῦ keinen Artikel hat, erklärt Hfm. daraus, daß nicht die Geschiedenheit, sondern die Verbundenheit beider Subjekte ausgedrückt sein wolle. Vielleicht ist es einfacher, dem τ. Χοῦ um seines Charakters als Amtsbezeichnung willen den Artikel beigegeben zu denken: „des Messias und Gottes“.

[2]) Es ist also nicht ganz der Gedanke wie 1 Tm 4, 8, wennschon er dorthin tendiert; wenigstens tritt das „jetzt und einst“ sich nicht direkt gegenüber, sondern es heißt: da, wo der Christus herrscht und (letztlich schon jetzt und offenbar einst) Gott. Kl 1, 13 (ἡ βασ. τ. υἱοῦ αὐτοῦ) kann ebensogut als Nachklang wie als Vorläufer unserer Stelle angesehen werden. Es handelt sich aber überhaupt dort um einen anderen Kontext (vgl. v. 14 mit Eph 1, 7).

das der Ap auf diese Mahnung legen will und weiter darauf legt, wenn er in durchaus natürlichem Asyndeton fortfährt (v. 6): „Niemand betrüge euch mit leeren Worten, d. h. mit Worten, die nach etwas klingen, hinter denen man aber nichts finden kann". Es wird sich, wie schon angedeutet, um Reden handeln wie 1 Kr 6, 12: πάντα μοι ἔξεστιν; 13: τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ — τὸ σῶμα τῇ πορνείᾳ u. dgl. Nicht eigentlich begründend, sondern bekräftigend (vgl. Hartung, Partikell. I, 458. 463 ff.) führt ein sicher beizubehaltendes γάρ (nur ℵ* und Tert., de pud. haben es nicht) den folgenden Satz ein: „(Niemand betrüge euch etc.); um dieser Dinge willen in der Tat kommt der Zorn Gottes über die Söhne des Ungehorsams" (vgl. 2, 2). Es ist bemerkenswert, wie Pl hiernach nicht die ἀπείθεια, sondern die daraus erwachsenden Sünden als das für das ἔρχεσθαι der ὀργή belangreiche nennt. Nur folgt daraus nichts wider die gegebene Erklärung von 2, 3. Denn ἔρχεται ἡ ὀργὴ ἐπὶ κτλ. heißt ja nicht der Zorn entbrennt, sondern er kommt auf sie los. Es ist das Verbum bzw. der Zusammenhang, nicht der Begriff ὀργή, dadurch man hier veranlaßt wird, an die Zornesentladung zu denken, während 2, 3 das ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς dies ausschloß. Direkt ist übrigens auch hier nicht gesagt, daß nur an das letzte Zorngericht zu denken sei.

V. 7 greift nun aber über das Letzte zurück auf die in v. 5 beschlossene Warnung vor Beteiligung an dem dort charakterisierten Wesen, d. h. das αὐτῶν geht nicht auf die Personen, deren Genossenschaft man meiden solle, die υἱοὶ τῆς ἀπειθείας v. 6b, sondern auf das neutrische ταῦτα, entsprechend der allgemein üblichen Konstruktion von μετέχειν, nach welcher bei der Beziehung auf Personen der Dativ zu erwarten wäre (vgl. auch 3, 6): „So werdet also nicht Teilnehmer daran".[1])

Nochmals aber (v. 8) begründet dies der Ap mit dem Hinweis darauf, daß für die Leser dies vorbei sei, insofern sie den früheren Stand hinter sich haben, und daß es also gelte dem neuen Stand entsprechend zu wandeln, indem sie prüfen, was Gott gefällig ist, und statt sich zu beteiligen vielmehr strafen, wo immer sie auf solche Werke der Finsternis stoßen. So nämlich wird der Gedankenfortschritt (v. 8—11) zu beurteilen sein, d. h. es wird v. 11a (wie 4, 30 mit καὶ μή angefügt) nicht um seiner selbst willen da-

[1]) Hpt., der die Hfm.'sche Fassung von μὴ ὀνομαζέσθω v. 3 (vgl. S. 217) aufgenommen hat, ohne dessen Satzteilung zu befolgen, sollte durch diese Worte eigentlich in Verlegenheit gesetzt werden. Er entzieht sich derselben, indem er aus eigenem beifügt „wie ihr durch ein behagliches Berichten über dieselben tut". In ähnlicher Weise müßte dann natürlich auch das περιπατεῖτε und μὴ συγκοινωνεῖτε im folgenden umgedeutet werden (zu letzterem Hpt.: „statt eines sündhaften ὀνομάζειν derselben soll ein pflichtmäßiges Reden darüber in Form des ἐλέγχειν stattfinden"). Jedenfalls ist das hier nicht des Ap Gedanke (vgl. auch Kl 3, 5 ff.).

stehen, was eine unnötige Breite ergäbe gegenüber v. 7. sondern als Vorbereitung und Folie zu *μᾶλλον δὲ κτλ.* Man könnte im Sinne des Ap zwischen *καί* und *μὴ συγκοινωνεῖτε* in v. 11 ein „wie gesagt" einschieben, oder wie oben geschehen, die Parataxis in v. 11 in eine hypotaktische Struktur umwandeln (*ἀντὶ τοῦ συγκοινωνεῖν ὑμᾶς*).

Im einzelnen ist nicht viel zu den Versen zu bemerken. — V. 8ª steht ohne *μέν* mit betontem Präteritum (vgl. Rm 6, 17): „Denn ihr waret einstmals Finsternis", was nun eben vorüber ist. V. 8ᵇ faßt man meist als zwei Sätze. Will man nicht die Ap einer starken Nachlässigkeit bezichtigen, so ist das, wie schon bemerkt, unzulässig. Es dürfte ein *ἐστέ* bei *νῦν δὲ φῶς* nicht fehlen. So wie die Worte lauten, besagen sie nicht: „Jetzt aber seid ihr. Wandelt denn!" sondern: „Jetzt aber, Licht in dem Herrn, wandelt!" Denn so werden wir zu verbinden haben und nicht, wie Hfm. das *ἐν κυρίῳ* zum Folgenden ziehen; ein *ὄντες* ist so wenig notwendig wie 2, 13. — Finsternis aber waren sie, metonymisch geredet. Sie fielen sozusagen unter den Begriff *σκότος*. Jetzt dagegen sind sie in die Sphäre des Herrn hineinversetzt und damit Licht geworden und sollen als solche denn entsprechend wandeln als „Söhne des Lichts", ein Wechsel des Ausdrucks, der dadurch hervorgerufen ist, daß man sich zwar ein „Licht sein". aber kaum ein „als Licht wandeln" vorstellbar machen kann. — v. 9 ist Parenthese, mit explikativem *γάρ* eingeleitet, das wir in solchem Falle am besten unübersetzt lassen: „Die Frucht des Lichtes, d. h. die da sich einstellende Frucht, wo Licht ist, ist gegeben in aller Art von *ἀγαθωσύνη*, d. i. sittliche Tüchtigkeit, und *δικαιοσύνη*, d. i. der göttlichen Norm entsprechendes Wesen, und *ἀλήθεια*, d. i. das Sein, wie es sein soll. Jeder der drei Begriffe umspannt das ganze Gebiet des Sittlichen, so daß man freier wiedergeben könnte: „sie besteht in allem, was man gut, gerecht, wahrhaftig nennen kann".[1])

V. 10 setzt nun v. 8 fort, allerdings nicht ohne auf den Inhalt der Parenthese, die ihn vorbereitet hat, Rücksicht zu nehmen: „indem ihr (eben nach dem v. 9 Gesagten) prüfet, was da ist wohlgefällig bei dem Herrn." Eine besondere Betonung des *τῷ κυρίῳ* im Gegensatz zu den heidnischen Mitbürgern liegt kaum vor. Ist es auch richtig, daß das Verflochtensein in die heidnische Umgebung (vgl. 1 Kr 5, 10) den Christen die Versuchung zur Teilnahme an den heidnischen Sünden besonders nahe brachte, so ist doch nirgends angedeutet, daß der Ap das Verhalten, vor dem er warnt, als ein Tun vorstelle, „womit man sich den Menschen statt Gotte wohlgefällig macht" (Hfm.).

---

[1]) Anders Chrys. die drei Begriffe einzeln gegen den Zorn, die Habsucht und die Lüge ausspielend. Doch kommt dies u. ä. auf Willkür hinaus.

V. 11 aber tritt in der angegebenen Weise ein: „und statt euch zu beteiligen, strafet vielmehr". Dieser Gegensatz ist so einfach und naheliegend, daß man nicht wie Hfm. und Hpt. meinen, ihn nur begreift, wenn man ὀνομαζέσθω v. 1 in der von ihnen angenommenen Weise von Unterhaltungen über die betreffenden Sünden verstanden hat. Es ist des Lichtes Art, Licht zu verbreiten und gegen die Finsternis anzugehen. Das soll seitens derer geschehen, die als Lichtes-Söhne wandeln sollen. Sie sollen nicht sich mit schweigendem Fernhalten von jenen heidnischen Sünden begnügen, vielmehr mit überführendem Wort das ausrichten, wovon dann v. 12 ff. die Rede ist. Aufgefallen ist aber, daß die Werke der Finsternis nur als ἄκαρπα bezeichnet werden. Hfm. erklärt auch dies daraus, daß der Ap eben nur das sich verstricken lassen in den heidnischen Verkehr und das damit unvermeidliche in Berührung kommen mit den genannten Werken meine, und Hpt. scheint auch hier ihm zu folgen. Aber es heißt ja nicht ὅ (nämlich das συγκοινωνεῖν) ἐστιν ἄκαρπον, sondern die Werke selber heißen so. Einige Minuskeln haben ἀκαθάρτοις, zwei auch ἀτάκτοις, doch besteht kein ernstlicher Anlaß dies in den Text aufzunehmen. Vielmehr läßt sich das ἀκάρποις, insbesondere im Hinblick auf v. 9 sehr wohl begreifen. Es sind Werke, die trotz momentaner und irdischer Genüsse, die man ihnen seitens der sie Treibenden nachrühmt, jeder wirklichen Frucht entbehren. [1])

Aber nicht nur die Nichtbeteiligung fordert der Ap, sondern ein ἐλέγχειν (μᾶλλον δὲ καί: vielmehr aber auch). Man hat, wohl um des folgenden Satzes willen hierbei an ein Überführen, ein Beschämen d u r c h d i e T a t gedacht. Doch käme das höchstens m i t in Betracht, während sowohl das καί als besonders das Folgende offenbar auf ein ἐλέγχειν durchs Wort hinweist, und zwar ist es mehr als bloß „aufdecken", was in diesem Kontext sicher nicht genügen würde. Es ist „überführen, rügen". [2]) — Sehr schwierig ist aber nun das Folgende. [3])

---

[1]) Schon Cat. S. 193 verweist auf Rm 6, 21 und S. 195 (Orig.?) auf Gl 5, 22. — Für den vorliegenden Fall mag man sich überdies erinnern, daß der Ap auch die πλεονεξία, nicht bloß πορνεία und ἀκαθαρσία im Sinne hatte.

[2]) Daß ἐλέγχειν gelegentlich „aufdecken" ist, zeigen die von Wetst. gesammelten Stellen aus Artemidor, wo es z. B. mit Bezug auf die Sonne gebraucht wird, die das Verborgene an den Tag bringt u. ä. Vgl. auch wohl Jo 3, 20.

[3]) Die patristische Exegese gleitet z. T. mit auffälliger Kürze über die Verse hinweg oder begnügt sich mit ziemlich freier Paraphrase (vgl. z. B. Chrys. und Hier.). Dies ist jedoch kaum ein Zeichen dafür, daß man keine Schwierigkeit in den Worten fand, sondern eher ein Zeichen dafür, daß man nichts Rechtes dazu zu sagen wußte, ein Fall, der nicht ganz isoliert dasteht. — Auf alles, was bis heute zur Lösung beigebracht ist,

Die erste Frage ist, worauf sich das Subjekt des Begründungssatzes v. 12 beziehe? Man hat es so verstanden, daß damit die Werke der Finsternis insgesamt als heimlich geschehende gemeint seien. Hiergegen spricht schon die Stellung von *κρυφῇ*, sowie das *τὰ δὲ πάντα* v. 13, statt daß fortgefahren würde: *ἐλεγχόμενα δὲ κτλ.*; weiter auch der entstehende Gedanke, daß das überführende Rügen dadurch begründet sein soll, daß es schimpflich sei von den zu rügenden Dingen auch nur zu reden; und die Unrichtigkeit und Übertreibung, die um so mehr vorlagen, da der Ap ja nicht etwa nur *πορνεία*, sondern auch *πλεονεξία* unter den Werken der Finsternis befaßt hatte und er hier und oft genug auch von beidem ohne Scheu geredet hat. Man wird also das *τὰ κρυφῇ γινόμενα* auf diejenigen unter den *ἔργα* zu beziehen haben, von denen das *κρυφῇ* besonders gilt. Hält man dabei aber daran fest, daß v. 12 für sich zu nehmen sei, so bleibt auch so die Begründung noch seltsam genug. Und dem entgeht man auch nicht durch Parenthesierung (Wohlbg.), was übrigens nur möglich wäre, wenn v. 13 wieder *γάρ* stünde. Die Sache liegt vielmehr so, daß v. 12 und 13ª zusammen die Begründung des *ἐλέγχετε* darstellen: „denn was sie heimlich tun, ist so scheußlich, daß man nicht ohne Erröten davon sprechen kann. Das Sämtliche aber, wenn's oder indem's gestraft wird vom Lichte, wird's an den Tag gebracht“ [1])

Aber nun beginnen erst die eigentlichen Schwierigkeiten. Zunächst nämlich scheint der Gedanke durch v. 12 und 13ª sehr wenig gefördert zu werden. Man sollte nicht den Hinweis auf das *φανερωθῆναι* (v. 13ª), sondern auf eine durch das *ἐλέγχειν* zuwege kommende Besserung erwarten, wie dies schon Chrys. empfand, indem er in der Ausführung von *διορθοῦν* redet („strafet vielmehr, denn — das Sämtliche vom Licht gestraft werdend wird es gebessert“). Weiter setzt das *γάρ* v. 13ᵇ in große Verlegenheit. Sollte hier, wie man nach dem Inhalt des Satzes anzunehmen geneigt sein wird, der Gedanke weiter geführt werden, so wäre entweder *καί* oder besser noch *δέ* zu erwarten, wie denn wirklich außer Sedul. und Beda z. St. auch min. 109 liest und g zur Wahl stellt (vgl. Ti), während man anderseits wenigstens so erklärt, als ob es dastünde.[2]) Der Sinn wäre dann: denn das Alles — wird

---

einzugehen, ist hier weder Ort noch Anlaß. Die Hauptformen der Auslegung kommen im Text je zu dem betreffenden Satzteil zur Sprache.

[1]) Vgl die Darlegung von Mey. und Hpt. Ein *μέν* in v. 12, das Hfm. fordert, war nicht notwendig, da der Ap die beiden Sätze nicht so einander gegenübergestellt gedacht hat, sondern den ersten selbständig faßt, um den zweiten mit einem „anderseits doch“ gewissermaßen korrigierend einsetzen zu lassen.

[2]) Auch Wohlbg. bemerkt, daß es „am nächsten gelegen hätte, statt mit *γάρ* mit *καί* fortzufahren“.

an den Tag gebracht. Was aber (oder und was) an den Tag kommt, ist Licht (ist schon so gut wie Licht). Darum: ἐλέγχετε!“ Aber dieses δέ (oder καί) wird gerade vermißt und man kann diesen Übelstand auch nicht dadurch paralysieren, daß man das γάρ über den 12. Vers hinweg eine weitere Begründung von ἐλέγχετε (v. 11) einführen läßt (Sod., Wohlbg.). Vielmehr hängen v. 13ᵇ und v. 13ᵃ, damit aber auch v. 13ᵇ und v. 12 und 13ᵃ so eng zusammen, daß jeder Versuch, das γάρ (v. 13ᵇ) über v. 12 und 13ᵃ hinweggreifen zu lassen, als Willkür erscheint.[1])

Nun hat man freilich dem ersten Einwand (betreffend v. 13ᵃ) dadurch die Spitze abzubrechen sich bemüht, daß man das φανεροῦσθαι in emphatischer Weise faßt, so daß man es in der Weise der Paraphrase des Chrys. dem Sinne von διορθοῦσθαι nähert, d. h. die Abwendung vom Argen darin eingeschlossen sein läßt.[2]) Aber es liegt doch auf der Hand, daß dies Willkür ist, die auch durch Berufung auf 1 Kr 14, 24 f. nichts weniger als gedeckt wird, denn dort unterscheidet Pl deutlich das Kundwerden des Verborgenen und das daraufhin zu erwartende, aber keineswegs damit schon gegebene προςκυνεῖν τῷ θεῷ. — Mit dieser Umdeutung des Sinnes von φανεροῦν sind dann aber zugleich die üblichen Versuche, die Schwierigkeit des γάρ v. 13ᵇ zu erledigen, hinfällig, wie der von Mey. u. a., wonach der Satz, als Allgemeinsatz gedacht, dazu dienen solle, zu beweisen, daß wirklich das φανεροῦσθαι v. 13ᵃ nicht anders als vom Lichte kommen könne („vom Lichte sage ich, denn etc.“), wobei der Schluß zugrunde liege: „Quod est in effectu (φῶς ἐστιν) id debet esse in causa (ὑπὸ τοῦ φωτός); oder wie der Hfm.'s, wonach durch v. 13ᵇ das Verhältnis bestätigt werde, welches durch das γάρ v. 12 als zwischen diesem Satz und dem ἐλέγχετε bestehend vorausgesetzt war („strafet sie, dieweil dadurch, daß etwas vom Lichte gestraft wird, es an den Tag kommt. Was nämlich an den Tag gebracht wird, trägt damit Lichtesnatur, weswegen das ἐλέγχειν so dringende Pflicht ist“). Bei beiden Erklärungen ist Voraussetzung, daß φῶς εἶναι irgendwie die Zugehörigkeit zum Reich des Guten ausdrücke. Dies aber könnte nur gelten, wenn τὸ φανερούμενον hier nun doch im Sinne des

---

[1]) Wohlbg. hat das offenbar empfunden, wenn er bemerkt, das γάρ v. 13ᵇ könne sich nur, allerdings in enger Verbindung mit 13ᵃ, an ἐλέγχετε anschließen. Er zeigt aber nicht, wie man sich das denken soll. Es müßte eben dabei schon v. 13ᵃ das γάρ stehen. Dasselbe gilt betreffs Sod., der „die ganze (?) Mahnung μᾶλλον δὲ ἐλέγχετε“ begründet sein läßt.

[2]) Besonders rund und deutlich ausgesprochen bei Olshausen, nach welchem Pl das Beleuchtetwerden des Bösen zugleich als eine Verwandlung desselben in die Natur des Lichts auffaßt. Aber die Neigung dazu findet sich, wie gesagt, schon bei Chrys. und nicht minder bei Hier. („mutare“) und sie wirkt bei den verschiedensten Auslegern nach.

Gebessertwerdens verstanden werden dürfte. Denn daß Alles, was überhaupt ans Licht gebracht werde, auch schon Licht im sittlichem Sinne sei, ist eine Aussage, die trotz aller vorsichtigen Umschreibungen eine Unmöglichkeit für den Ap wäre.[1])

Die Sache scheint einigermaßen verzweifelt zu stehen, und man könnte in der Tat geneigt sein, eine Textverderbnis zu vermuten. Man hat dieselbe in v. 13ᵇ gesucht und die LA *πᾶν γὰρ τὸ φανεροῦν τὸ φῶς ἐστιν* vorgeschlagen. Jedenfalls wäre dies leichter zu rechtfertigen als die zur Gewinnung des gleichen Resultats vorgeschlagene mediale Deutung von *τὸ φανερούμενον* („denn Licht ist das Alles von sich aus offenbar machende"). Noch bequemer wäre es, wenn man das *φανεροῦται* v. 13ᵃ für eine Korrektur ansehen dürfte aus *ἀνορθοῦται* oder *ἐπανορθοῦται*.[2]) Dadurch wäre nicht nur jener Sinn gewonnen, den man durch Umdeutung des *φανεροῦται* erzielte, sondern es würde zugleich eine Fassung von v. 13ᵇ nahegelegt, die, indem sie den Satz wirklich als „Allgemeinplatz" erscheinen läßt, sich wenigstens einigermaßen in den Kontext einfügte. Es würde nämlich dann nichts anderes damit gemeint sein als dies, daß Licht Licht sei (genauer: „denn Alles, was ans Licht gebracht wird, ist Licht"); und das *πᾶν τὸ φανερούμενον* bezöge sich nicht mehr auf *φανεροῦται* (v. 13ᵃ), wofür ja (*ἐπ*)*ανορθοῦται* zu lesen wäre, sondern auf *ἐλεγχόμενα*. Der Sinn von v. 13 wäre also: „das Alles aber, wenn's vom Lichte gestraft wird, wird's gebessert; denn ‚alles, was kund wird, ist Licht' = ist damit ins Licht gerückt, so daß die Besserung eintreten k a n n." Doch ist die Frage, ob nicht ein entsprechender Sinn auch ohne jene Konjektur denkbar sei? — Es wird in der Tat nur darauf ankommen, daß man die durch den Wortlaut des wahrscheinlich

---

[1]) Mit besonderem Eifer hat auch hier Hpt. sich bemüht, die Aussage des Ap zu rechtfertigen: „die Sünde gehört an sich in das Bereich der Finsternis, aber die Erkenntnis der Sünde in das Bereich des Lichts. Die erkannte Sünde ist durch ihre Erkenntnis ein Moment des Gottesreichs etc. Wo eine Tat vom Standpunkt des Gottesreichs beurteilt wird, da ist sie a l s s o b e u r t e i l t selbst ein Moment des Lichtreichs. Sündenerkenntnis ist etwas Göttliches." Aber der Ap spricht nicht von „Sündenerkenntnis", sondern davon, daß alles, was o f f e n b a r wird, Licht sei. Dies ist und bleibt aber — vorausgesetzt daß *φῶς* dabei jenen emphatischen Sinn haben soll (Hfm.: „es tritt ins Licht und ist hiermit Licht") — eine unmögliche Aussage. Was übrigens die Wortverknüpfung anlangt, so dürfte auch die von Mey. u. v. a. vertretene Verbindung von *ὑπὸ τοῦ φωτός* mit *φανεροῦται* statt mit *ἐλεγχόμενα* unbedingt abzuweisen sein. Denn es kommt ja nicht darauf an, zu zeigen, daß das Licht das im *ἐλέγχειν* wirksame ist, sondern zu sagen, was das *ἐλέγχειν* derer, die nach v. 8 selbst *φῶς* sind, da wo es ergeht, wirke.

[2]) Vgl. Jer 7, 2 u. 4; Sap 9, 18: *διορθοῦν*, die Wege gerade machen; 1 Esr 1, 22: *ὤρθωσε τὰ ἔργα*. Die Ähnlichkeit der Worte *ΦΑΝΕΡΟΥΤΑΙ* und *ΑΝΟΡΘΟΥΤΑΙ* oder *ΕΠΑΝΟΡΘΟΥΤΑΙ* einerseits, das folgende *φανερούμενον* anderseits ließe einen frühen Schreibfehler möglich erscheinen.

dem Ap von anders her geläufigen „Gemeinplatzes" veranlaßte Rückbeziehung des Partizipiums *τὸ φανερούμενον* auf *φανεροῦται* als auf Augentäuschung beruhend preisgibt und es, wie eben, auf *ἐλεγχόμενα* bezieht, während *φῶς ἐστιν* dem *φανεροῦται* korrespondiert. Die Meinung ist hiernach die, daß man statt die heidnischen Sünden mitzumachen, sie vielmehr beim rechten Namen, als Sünde und Schande, den Leuten ins Gesicht nennen soll. „Denn was heimlich von ihnen geschieht, scheußlich ist's, es auch nur zu sagen. Das Sämtliche aber, wenn's mit dem rechten Namen vom Licht gestraft wird, so kommt's zutage (in seiner Argheit). Denn gegen das zutage bringen (wie es in jenem *ἐλέγχειν* geschieht) gibt's, wie man sagt, kein Verstecken mehr das ist dann wirklich ‚Licht' das ist kund in seiner Art: alles ins Helle gestellte ist hell!" [1])

Die gegebene Auslegung bestätigt sich durch v. 14. Man versteht denselben freilich in der Regel so, daß der Gedanke an die Besserung, an das „aus Licht kommen" im Sinne der oben abgewiesenen Deutung von *φῶς ἐστιν* als der beherrschende vorausgesetzt wird. Man bezieht dabei das *διό* entweder auf den mißverstandenen Satz v. 13: „darum weil das *ἐλέγχειν* so heilsam wirkt", oder auf v. 11^{b}: „darum weil das *ἐλέγχειν* so nötig ist", oder auf beides (vgl. Mey.) und versucht in verschiedener Weise dem citierten Wort den Sinn abzugewinnen, daß dadurch zur Erkenntnis der Sünde aufgefordert werde. Den Ton haben dann die Imperative. Aber man kann doch kaum verkennen, daß dieselben wenig geeignet sind, das *ἐλέγχειν* im Sinne des (bekehrenden) Überführens von der Argheit der Sünde auszudrücken. Für uns ist nun jenes Interesse an einer auf Bekehrung ausgehenden Wirksamkeit nicht vorhanden. Das *ἐλέγχειν* erwies sich als tadelndes, die Sünde bei ihrem Namen nennendes Tun. Dem entspricht, daß wir hier die prädikatischen Anreden stark betonen werden, so zwar daß auch die zweite Hälfte des Citats *καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χρός* weniger für sich, als weil sie integrierender Bestandteil jenes Wortes war, beigesetzt erscheint. Der Fall ist, wenigstens was die Tonverteilung anlangt, ähnlich wie 4, 8, wo wir auch ein scheinbar

---

[1]) Hält man die Korrespondenz zwischen *φανερούμενον* und *ἐλεγχόμενα*, *φῶς* und *φανεροῦται* für unmöglich, so ergibt sich schließlich der gleiche Gedanke, wenn man v. 13^{b} als eine Steigerung faßt: „Ja ist doch, was offenbart wird, geradezu Licht zu nennen"; nur eben nicht im Sinne der Zugehörigkeit zum Reich des Lichten, Guten, sondern in dem Sinne, daß es ganz und gar bloß und im Lichte daliegt. Ja man könnte dabei die von Hfm. vorgeschlagene Beziehung des *γάρ* annehmen: Strafet sie vielmehr, dieweil das an den Tag bringt. Ist nämlich doch, was an den Tag kommt, Licht, d. h. wird ganz und gar enthüllt (nicht aber „dem Lichtesreiche zugeführt"; nicht die Besserung, sondern die Bloßstellung ist das Motiv). Doch wäre der Gedanke sehr dunkel ausgedrückt. —

nebensächliches Element des Citats, das *ἀναβάς*, stark betont sahen: „Darum heißt es: wach auf du Schläfer, stehe auf von den Toten, dann wird dir Christus aufleuchten". Das *διό* blickt dabei naturgemäß auf das Nächste zurück. Dies aber hing nach unserer Auffassung so eng mit dem Vorangehenden zusammen, daß man dies damit zugleich mit befaßt. Nur wird nicht die Aufforderung zum *ἐλέγχειν* durch v. 14 gerechtfertigt, sondern daß es gerade um *ἐλέγχειν* sich handelt, indem nämlich gezeigt wird, wie wenig auch, sei es die Schrift, sei es Gott, sei es wer immer in jenem Worte redend gedacht ist, ein Blatt vor den Mund nimmt: „Straft vielmehr! Denn — was vom Licht gestraft wird, wird offenbar. Denn Licht ist Licht! wie es ja auch heißt oder genauer: weswegen es heißt: Ihr Schläfer, ihr Toten, auf! wenn euch Christus aufleuchten soll."[1])

Mit v. 15 wendet sich die Ermahnung von der letzten speziellen Aufforderung wieder zu Allgemeinerem, ja zu einer ganz allgemein zusammenfassenden Forderung. Indem aber der Ap im Voranstehenden sich nicht damit begnügt hatte, das Fernbleiben von den Werken der Finsternis zu fordern, sondern darüber hinausgehend das *ἐλέγχειν* gefordert hatte, ist motiviert, daß er nunmehr schreibt: „Sehet also genau zu, wie ihr wandelt."[2]) Das *μή* v. 15[b]

---

[1]) Über die Herkunft der durch *διὸ λέγει* wie ein atl Citat eingeführten Worte (vgl. 4, 8), ist von alters Streit gewesen. Jedenfalls finden sie sich nicht im AT; auch Jes 60, 1 (so schon Pelag.) und ähnl. Stellen sind weder nach Wortlaut noch nach dem Sinn ähnlich genug, um etwa als nur ungenau citierte Grundstelle gelten zu können. Ebensowenig ist an ein „Herrenwort" zu denken. Nach Orig. (Cat.) würde entweder anzunehmen sein, daß der Ap das Wort *ἔν τινι τῶν προφητῶν* gelesen habe, oder daß er *προσωποποιεῖ τινα ἐκ τ. πνεύματος λεγόμενα* (also wohl so, daß der hl Geist direkt redend eingeführt werde). Sever. denkt an einen christl. Psalm unter Berufung auf 1 Kr 14. Auch werden verschiedene apokryphe Schriften als Fundort namhaft gemacht, doch so, daß augenscheinlich keine derselben wirklich den Wortlaut gab. Man wird bei einem non liquet stehen bleiben müssen. Nicht undenkbar scheint mir übrigens, daß es ursprünglich lautete: *ΔΙΟΛΕΓΕΤΕΕΓΕΙΡΕ* oder noch ähnlicher dem rezipierten Text: *ΔΙΟΛΕΓΕΕΓΕΙΡΕ*, womit das *μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε* aufgenommen wäre. Natürlich bliebe der Satz gleichwohl ein Citat etwa wirklich aus einem christl. Hymnus. Doch bemerke ich ausdrücklich, daß es sich dabei nur um eine entfernte Möglichkeit handelt. Der ganze Text von v. 11—14 läßt sich ohne jede Konjekur in folgender Weise wiedergeben: Und statt teilzu„nehmen an den unfruchtbaren Werken der Finsternis strafet sie vielmehr „auch. Denn was heimlich von ihnen geschieht, schimpflich ist's auch nur „auszusprechen. Das Sämtliche aber, wenn's gestraft wird vom Lichte, so „kommt's zutage! denn ‚was beleuchtet wird ist hell', wie man sprich„wörtlich sagt; weßhalbs (so rücksichtslos strafend) heißt: Wach auf du „Schläfer, steh auf von den Toten, so wird dir Christus aufleuchten!" — Alte Varianten zum letzten sind *ἐπιψαύσει σοι ὁ Χός* und *ἐπιψαύσεις τοῦ Χροῦ* (vgl. Rob. S. 300).

[2]) Die LA *βλέπετε οὖν ἀκριβῶς, πῶς* statt *πῶς ἀκριβῶς* ist durch Bℵ

läßt die Näherbestimmung an dem imperativischen Charakter teilnehmen: „daß ihr mir nicht wie *ἄσοφοι* wandelt oder: in der Weise, daß ihr nicht als *ἄσοφοι* euch gebärdet etc." Der *ἄσοφος* wird auch hier der sein, der Wesen und Wert der Dinge nicht durchschauen gelernt (vgl. zu 1, 8); die *ἀσοφία* ist in gewisser Weise also ein Gegenstück zu der *ματαιότης* der Heiden.[1])

„Auskaufend die Zeit" (v. 16), d. h. „sich den Zeitraum, den man zur Betätigung herausschlagen kann, auch wirklich zunutze machend". Die gedachte Betätigung ist das *περιπατεῖν ὡς σοφόν*. Der Unweise hat Zeit für das Nichtige. Der Weise konzentriert sich auf das wahrhaft Wertvolle, und das um so mehr, weil er weiß, daß „die Tage schlimm sind", d. h. nach dem Zusammenhang nicht für ihn Übel bringend, sondern so beschaffen, daß es der Anstrengung aller Kraft, der Ausnutzung aller Zeit bedarf, um etwas Gutes zu fördern. — Eng dazu gehört natürlich das *διὰ τοῦτο* v. 17, während die damit eingeleitete Ermahnung den Gedanken des 15. Verses aufnimmt: „drum eben seid nicht *ἄφρονες*". Das *γίνεσθε* ist hier wie v. 1 nicht im Gedanken an einen überhaupt noch nicht vorhandenen Zustand geschrieben, sondern meint das „sich erweisen", das ein stetiges Werden ist. Der *ἄφρων* ist entweder einer der keinen Verstand hat, oder einer, der davon nicht Gebrauch macht. Letzteres ist natürlich hier der Fall. Das *ἄφρονα γίνεσθαι* entspricht dem *ὡς ἄσοφον περιπατεῖν* in v. 15. Positiv tritt daneben: „vielmehr begreifet, oder nach anderer LA: vielmehr begreifend, was der Wille des Herrn sei". Die Forderung wird erfüllt, indem man sorglich darauf achtet, bzw. sich von dem, was das Verständnis hemmt, losmacht.[2])

Überraschend scheint nun aber v. 18^a einzusetzen. Denn daß der Gegensatz des Unverstandes der Trunkenheit zu dem *συνιέναι* zuvor den Fortschritt des Gedankens bedinge, ist kaum wahrscheinlich. Vielmehr ist es ein neuer Gedanke, der auftritt. Doch

---

Orig. Chrys. (der allerdings nicht konsequent ist) und etliche andere Zeugen hinreichend gedeckt. Übrigens ist *ἀκριβῶς περιπατεῖν* ein in sich fragwürdiger Ausdruck, auch weder in LXX, noch bei Pl sonst nachweisbar.

[1]) Allerdings gehört *σοφός* zu den Begriffen, die je nach dem Kontext mehr oder weniger voll genommen werden können, und es nähert sich hier dem Begriff der Sachverständigkeit („sich auf die Sachen verstehen"). Immerhin ist es nicht ohne weiteres gleich *φρόνιμος*.

[2]) Ob *συνίετε* oder *συνιέντες* (al. *συνίοντες*) ursprünglich, läßt sich weder aus äußeren noch aus inneren Gründen sicher entscheiden. Für *τὸ θέλημα τοῦ κυρίου* statt *τοῦ θεοῦ* spricht, daß jenes dem paulinischen Gebrauch sonst fremd ist, während *τὸ θελ. τ. θεοῦ* in und außerhalb unseres Briefes häufig vorkommt. Zu denken ist dann natürlich an Christus, der bei Pl mit Vorliebe *ὁ κύριος* schlechthin heißt (Rm 14; 1 Kr 7 etc.). Um so weniger kann aber auch von unpaulinischer Wendung die Rede sein. Der Grund des Wechsels ist wohl nur zufällige Bevorzugung dieser Vorstellung.

fällt das Überraschende von selbst hin, sobald man die Worte, statt sie zu isolieren, als Folie für das Folgende faßt: „und statt euch zu berauschen mit Wein, wodurch die Heiden sich in begeisterte Stimmung zu setzen pflegen, πληροῦσθε ἐν πνεύματι“. Wie im Wandel der Wille gerichtet sein soll auf das als Wille des Herrn Erkannte, so soll die Stimmung sich Begeisterung erholen ἐν πνεύματι statt etwa nach Heidenweise im Wein sich zu berauschen. Ἐν ᾧ ἐστὶν ἀσωτία heißt es dabei v. 18ª: „in dem Heillosigkeit, liederliches Wesen gewissermaßen eingeschlossen liegt“, so daß es nur zu leicht bei unmäßigem Genuß herausbricht. Das ἐν ᾧ ist also wohl nicht auf μὴ μεθύσκεσθε, sondern auf οἶνος zu beziehen (vgl. schon Orig., dazu die drastische Schilderung Prov. 23, 30 ff., die dem Ap vielleicht vorschwebte). Um so mehr ist aber ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι zusammenzunehmen, freilich nicht geradezu = „erfüllt euch mit Geist“, was in der Tat den Genit. erwarten ließe; erst recht freilich nicht: „in eurem Geist“ oder „am Geist“ im Gegensatz zu Fleisch, sondern: „laßt euch erfüllen durch Geist; werdet dadurch, daß ihr euch in die Sphäre heiligen Geistes hineinstellt, erfüllt“ (vgl. Rob. z. St.).

V. 19 f. gibt hierzu den Weg an: „indem ihr 1) miteinander redet in verschiedenen Formen christlicher Poesie, 2) singet und psallieret in eurem Herzen dem Herrn, 3) allezeit danket für alles im Namen unseres Herrn Jesu Christi dem Gott und Vater“, in der Tat lauter Betätigungen, die wohl geeignet sind, die Stimmung zu heben und Begeisterung zu wecken. Das λαλοῦντες geht nicht auf alle christliche Unterhaltung, wie man mißdeutet hat, sondern es ist das erste der genannten Mittel.[1]) Ob der Ap an Agapen denke oder an sonstige Gemeinde- oder Hausgottesdienste, läßt sich nicht feststellen. Jedenfalls meint er, da λαλοῦντες ἑαυτοῖς nicht Selbstgespräch bezeichnet, besondere Gelegenheiten dieser Art.[2]) Betreffs der drei genannten Formen geistlicher Poesie wird es aussichtslos sein, nach scharfer Abgrenzung zu suchen. Was Pl sagen will, ist, daß ihnen das Hörenlassen von religiösen Liedern aller Art zur Begeisterung dienlich sein soll.[3])

---

[1]) Wenn man durch die Partizipien ausgedrückt sein läßt, wodurch die rechte Begeisterung kommen solle (vgl. oben), so hat man keinen Grund mehr, jener Mißdeutung dadurch vorzubeugen, daß man mit Hfm. [illegible] zu λαλοῦντες und ψαλμοῖς κτλ. zu ᾄδοντες zieht, was ja an sich möglich wäre.

[2]) Die Wahl des Wortes λαλεῖν, das bei ψαλμοῖς κτλ. auffallen kann, erklärt sich entweder aus der ursprünglichen Bedeutung, die allerlei „lautwerdenlassen“ ausdrückt, oder aber aus dem Gegensatz zu gedachtem wüsten Geschrei und Gesängen beim Wein: „indem ihr eure Unterhaltung führet in etc.“. Ersteres ist wahrscheinlicher (vgl. 1 Kr 14, 6), also etwa: „laut werdend gegeneinander in Psalmen etc.

[3]) Ausführlich hat besonders Trench, Synonyms of the NT. über die drei Begriffe gehandelt. — Daß bei ψαλμός noch der Gedanke an Instrumentalbegleitung mitklinge, scheint mir schon durch den Gebrauch von

Tritt nun dazu ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ,[1]) so dürfte schon um der Stellung des ersten Dativs willen (ἑαυτοῖς), sowie auch um des sonst entstehenden Pleonasmus willen hierbei nicht wieder an gegenseitiges Lautwerdenlassen „von Herzen", sondern an das im Innern des Herzens sich vollziehende Singen und Psallieren zu denken sein, so daß die alte und verbreitete Korrektur ἐν τ. καρδίᾳ oder ἐν τ. καρδίαις (vgl. Kl 3, 16) sachlich durchaus angemessen erscheint. Also neben das einander erbauen da, wo man zusammen ist, tritt mit dem zweiten Glied ein auch noch an sonstige Gelegenheit, nämlich an Stimmung und Situation (vgl. Jk 5, 13) geknüpftes innerliches Tun.

Endlich aber drittens wird daneben gestellt ein stetig veranlaßtes und darum allezeit stattfinden sollendes Danken, und zwar ἐν ὀνόματι τ. κυρίου ἡμῶν Ἰοῦ Χοῦ, d. h. indem der Dankende sich dabei den Namen dessen gegenwärtig hält, sich sozusagen in die Sphäre dessen stellt, um dessentwillen ihm alles Gute, das ihm widerfahren ist und widerfährt, zuteil wird.[2]) Τῷ θεῷ καὶ πατρί aber soll der Dank gebracht werden, d. i. dem, der als Gott und Vater eben auf Grund der Vermittlung unseres Herrn Jesu Christi (vgl. zu 1, 3) dem Dankenden vor Augen steht.

Wenn nun (v. 21) noch ein viertes Partizipium den drei voranstehenden zur Seite tritt, so läge ja der Gedanke nahe, daß dasselbe gleichartig gefaßt werden solle. Doch ist der Inhalt dazu nicht angetan und man hat darum teils gemeint, daß der Ap vergessen habe,

---

ψάλλειν ausgeschlossen (vgl. 1 Kr 14, 15; auch Jk 5, 13); ebenso spricht derselbe sowie der Gebrauch von ὑμνεῖν (AG 16, 25; Mt 26, 30) dagegen, daß man Psalmen als „Gebetslieder" im Unterschied von ὕμνοι = Anbetungslieder fasse. Beide scheinen mir sich nicht anders zu unterscheiden als unser Lob- und Preis-, oder Lob- und Danklieder. Daneben wird ᾠδή der Gesang, das Lied im allgemeinen sein, weswegen hierzu, sei es vom Ap selbst, sei es erst durch spätere Hand (es fehlt in Bde), πνευματικαῖς gesetzt ist, nicht um diese Lieder von den zwei erstgenannten zu unterscheiden, sondern von weltlichen Liedern. Zu dem Adj. vgl. zu 1, 3.

[1]) Das ἐν vor τ. καρδίᾳ bzw. der Plural ἐν ταῖς καρδίαις sind wohl sicher Korrekturen, letztere auf Grund von Kl 3, 16. Vgl. Näheres über die mehrfache Beziehung der LAA hier und Kl 3 zueinander bei Lightf. zu Kl.

[2]) Die Formel „danken im Namen Jesu" ist noch schwerer als „bitten im Namen Jesu" zu explizieren. Doch teilt sie diese Schwierigkeit mit dem mehrmals vorkommenden εὐχαρ. διὰ Ἰοῦ Χοῦ. Es wird gemeint sein, daß der Dankende sich auf Namen des Heilsmittlers beruft, um deswillen Gott seiner nicht nur verschont hat, sondern ihn mit allerlei Gutem überschüttet „ohne alles Verdienst und Würdigkeit". Es ist also nur einer der mannigfaltigen Ausdrücke, in denen das Bewußtsein des Christen, daß sein Verhältnis zu Gott, bzw. überhaupt sein ganzes dermaliges Leben, durchaus von Jesu Christo bestimmt und vermittelt ist, gerade bei Pl sich gern ausspricht (vgl. 1 Kr 6, 11 und dazu dann 2 Th 3, 6; 1 Kr 5, 4; Kl 3, 17; ferner Rm 1, 8; 7, 25) Um so weniger kann die vorliegende Verwendung als unpaulinischer Nachklang aus Kl 3, 17 in Anspruch genommen werden.

daß die vorigen Partizipien Ausführung des πληροῦσθε waren, teils hat man v. 21 als vordersätzliches Partizipium zu v. 22 gefaßt: „indem ihr euch gegenseitig unterordnet, die Weiber ihren Männern!“ Ersteres ist jedoch eine durchaus willkürliche Annahme, die auch dadurch nicht wahrscheinlicher wird, daß man das ἀλλήλοις im Gegensatz denkt zu τῷ θεῷ καὶ πατρί, als ob dies dort so betont wäre, daß es im Unterschied von anderen Subjekten verstanden werden könnte. Gegen die zweite Auslegung hat man geltend gemacht, daß, abgesehen von der Unregelmäßigkeit der Konstruktion, die nur freilich insofern immer bleibt, als v. 22 nun einmal kein Verbum hat,[1]) Vordersatz und Nachsatz nicht zueinander stimmen würden, insofern ja im Nachsatze gerade keine gegenseitige Unterordnung gefordert werde (Hpt.). Der gleiche Grund spricht dann aber auch dagegen, daß man etwa v. 21 zu einer selbständigen ersten Ermahnung einer neuen Ermahnungsreihe dienen lasse, geschweige daß man ihn als Thema des ganzen folgenden Abschnitts bezeichnen dürfte, in dem nicht nur kein Beispiel gegenseitiger Unterordnung vorkommt, sondern auch da, wo von einer Unterordnung nochmals die Rede ist (6, 1 und 6, 5), ein anderer Ausdruck, nämlich ὑπακούειν angewandt ist, des zum Zeugnis, daß dem Ap der Begriff des ὑποτάσσεσθαι überhaupt nicht mehr vorschwebt. Das Richtige wird darum sein, das ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις vielmehr der folgenden Mahnung an die Weiber untergeordnet zu denken. Diese letztere und damit eine Reihe von Ermahnungen betreffs das häusliche Leben — das ist das Neue, wozu der Ap schon als er v. 21 schrieb, überlenkte. Dies führt nun freilich zurück zu einer vordersätzlichen Fassung des 21. Verses, nur nicht so, daß man das Partizipium mit „indem“ umschreiben dürfte, sondern so daß es einen leicht konzessiven Sinn gewinnt, wobei das ἀλλήλων dem ἀνδράσιν gegenübertritt: „Entsprechend dem, wie ihr gegenseitig euch unterordnen sollt und während ihr das sollt, sollen die Weiber dies gegen ihre eigenen Männer tun.“ [2]) Das in jedem Falle zuerst Überraschende des Übergangs verschwindet dabei, wenn man sich den Gesamtkontext von 4, 1 ab gegenwärtig hält, bzw. darauf achtet, an welcher Stelle

---

[1]) Die Einfügung von ὑποτάσσεσθε vor oder nach τοῖς ἰδ. ἀνδράσιν oder von ὑποτασσέσθωσαν bei zahlreichen alten und späteren Zeugen gibt sich schon durch die verschiedene Form und Stellung, sowie durch den erleichternden Charakter der LA als offenbare Korrektur.

[2]) Die Konstruktion ist dem die Partizipien aufs freieste verwendenden Griechen durchaus möglich, läßt sich aber diesmal auch bei Verzicht auf gutes Deutsch nicht nachahmen. Es gilt in erhöhtem Maße, was Hier. bemerkt: sed hoc magis in Graeco intelligitur, quam in Latino. Wäre die Meinung in v. 21 nicht zugleich ermahnend („während ihr sollt“), so würde ein Genit. absol. (im Lat. Abl. absol.) am Platze sein. So ist's eine Art Nom. absol.: „euch unterordnend — die Weiber ihren Männern!“

unsere Verse sich demselben eingliedern. Der Ap hat zuerst, indem er in den ermahnenden Teil des Schreibens eintrat, auf das Ideal einer in Einheit des Geistes etc. lebenden christlichen Gemeinschaft hingewiesen, das auch durch die scheinbar willkürliche Bemessung der *χάρις* nicht irritiert werde. Dieselbe sei nicht nur berechtigt, sondern gerade mit Absicht auf allseitige Förderung der Einzelnen wie der Gesamtgemeinde so gefügt (4, 1—16). Er hat daran anknüpfend die Einzelnen ermahnt, abzustehen von allem eiteln und unreinen heidnischen Wesen, das mit der im Christenstand beschlossenen prinzipiellen Umkehr sich nicht vertrage (4, 17—24). Er hat dann speziell vor Lügen, Zornessünden u. dgl. gewarnt und zur Liebe aufgefordert, insbesondere aber das sich Fernhalten von, ja das Strafen der schon v. 20 erwähnten heidnischen Lieblingssünden gefordert (4, 25—5, 14). Er hat diesen ganzen Passus (von 4, 17 ab) abgeschlossen mit der Mahnung, so denn also genau auf sich acht zu haben, die Zeit auskaufend, den Willen Gottes recht zu begreifen und sich dazu die rechte Christenstimmung aus der rechten Quelle zu erholen. Es lag in der Tat nicht fern, daß er den Blick noch auf das spezielle Gebiet sittlicher Betätigung lenkt, das in dem häuslichen Leben sich darbietet. Dabei setzt er aber unwillkürlich an einem Punkte ein, wo ein törichtes Verkennen des Willens Gottes (vgl. v. 17: *ἄφρονες*) besonders nahe liegen mochte, bei dem Verhältnis der christlichen Ehefrauen zu ihren Männern. Es konnte nämlich in der Tat geschehen, daß dieselben durch die neue Stellung, die ihnen als Gliedern am Leibe Christi geworden, sich verlocken ließen, das Verhältnis der (hier also einseitigen) Unterordnung unter die Männer, wie es in der Naturordnung der Ehe liegt, für antiquiert anzusehen. Der Ap beginnt darum seine „Haustafel“ eben damit: „während ihr euch gegenseitig unterordnen sollt, so ihr Weiber unter die eigenen Männer *ὡς τῷ κυρίῳ*“. — Von selbst schließt sich daran dann die Aufforderung an die Männer, aber eben nicht, wie schon bemerkt, als weitere Exemplifikation zu v. 21, was schon v. 22 nicht war, sondern neben die e i n e n Satz bildenden v. 21 und 22 (bzw. 21—24) tretend. Dann folgen die Aufforderungen an Kinder und Väter, an Knechte und Herren in der dem ersten Ermahnungspaar entsprechenden Ordnung (zuerst die Kinder und Sklaven, deren *ὑπακούειν* dem *ὑποτάσσεσθαι* der Weiber korrespondiert). Den Schluß bildet die wieder ganz allgemein gehaltene Mahnung 6, 10 ff. Wie man sieht: das Ganze in durchaus natürlichem Anschluß an und glatter Einfügung in den bisherigen Gedankengang, und das Einzelne in ungesuchtester Weise sich aneinander knüpfend.[1])

---

[1]) Mit dem oben Dargelegten erledigt sich von selbst die Behauptung, daß sich unser Brief hier wieder einmal als Nachahmung des Kl erweise.

Die ersten Verse sind nun einfach: „Während ihr euch gegenseitig unterordnen sollt (vgl. 4, 2⁰) *ἐν φόβῳ Χοῦ* — dies gibt Motiv und Modus in Einem an: in ehrfürchtiger Scheu vor Christus, — sollt ihr Weiber *τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν* untergeben sein im Herrn.“ Es liegt natürlich kein Gegensatz zu fremden Männern vor, sondern das *ἴδιος* drückt aus, daß ihnen nun einmal diese Männer zugehören (Beng.: etiamsi alibi meliora viderentur habere consilia); *ὡς τ. κυρίῳ* aber heißt nicht: als euren Herren, was den Plural fordern würde, sondern: „als ob es der Herr wäre“ oder noch besser: „der Art, daß euer Gehorsam Gehorsam gegen den Herrn und hiernach beschaffen ist“ (Hfm.). — V. 23 begründet dies damit, daß das Verhältnis mit dem der Gemeinde zu Christo auf eine Linie gerückt wird: „denn ein Mann ist seines Weibes Haupt, so wie auch der Christus Haupt ist der Gemeinde“; eine Aussage, die der Ap allerdings nicht weiter begründet, sondern als Axiom ausspricht, das das christliche Bewußtsein der Leser, wenn es die Naturordnung der Ehe biblisch beurteilt, anerkennen muß. Nur allerdings mit einer Limitation, daß nämlich das Verhältnis Christi zur Gemeinde nicht in jener Überordnung als Haupt — denn nach dieser Seite kommt das Bild hier in Betracht — aufgeht. So nämlich ist notwendig das *αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος* zu fassen,[1]) d. h. grammatisch als nachgebrachte Apposition, in der *αὐτός* aber nicht im Gegensatz zu einem anderen den Ton hat: „eben er“; denn damit würde die Vergleichung gerade unmöglicherweise auf diesen Punkt mit ausgedehnt: „gleichwie Christus Haupt, ja er und kein anderer Heiland“. Sondern das *αὐτός* steht im Gegensatz zu *ἀνήρ*: „er seinerseits freilich Heiland des ihm zugehörigen Leibes“. Dem entspricht nun die Fortführung des Gedankens mit *ἀλλά*, das Hpt. nicht übel mit „nichtsdestoweniger“ übersetzt: „aber doch sollen ebenso wie die Gemeinde sich Christo unterstellt, ebenso auch die Weiber sich den Männern unterstellen in allem Stücke.“[2])

Eher könnte man vielleicht sagen, daß die auffällige Voranstellung der Weiber im Kl weniger motiviert erscheine als a. u. St., und daß daher Eph auch hier seine Priorität erweise.

[1]) Die LA kann nicht zweifelhaft sein, obwohl schon die Syr., Basil., Chrys. u. a. *καί* und *ἐστιν* eingefügt haben. Auch der Artikel vor *σωτήρ* bei ℵA und etlichen (auch Mpsv. gegen Ti) dürfte Korrektur sein. Marc. ließ den ganzen Zusatz aus dogmatischen Gründen fort.

[2]) Mit Recht bemerkt Hfm., daß das *ἐν παντί* einer besonderen Einschränkung nicht bedürfe, wie man sie dadurch versucht, daß man — dabei an beiderseits christliche Ehen denkend — bemerkt: natürlich, soweit der Mann seiner Stellung als Christi Repräsentant entspricht. Es handelt sich lediglich um das Gebiet des natürlichen Lebens. Und hier soll das Weib sich unbedingt unterordnen und nicht meinen, ihr Recht und ihre Pflicht zu religiös-sittlicher Selbstbestimmung entnehme sie dieser natürlichen Unterstellung. Sie hat sich zu fügen, wo immer der Mann sein Recht geltend macht. Aber dieses Recht geht eben gar nicht aufs geistliche und sittliche Gebiet.

Mit v. 25 wendet sich nun das Wort an die Männer. Von Unterordnung ist keine Rede mehr (vgl. zu v. 21). — Die erste Frage ist, wie das καθώς gemeint sei. Man hat es begründend verstanden: „entsprechend dem, daß“. Wirklich fanden wir es so in 4, 32 und 5, 2. Doch entscheidet das keineswegs. Denn καθὼς (καί) vereinigt die Bedeutung einer motivierenden und einer vergleichenden Partikel und kann darum gleich unserem „wie auch“ bald so, bald so gebraucht werden (vgl. 1, 4; 4, 4; 32; 5, 2 mit 3, 3; 4, 17; 21; 5, 3; 29). Im vorliegenden Falle würde jedenfalls die rein motivierende Bedeutung etwas Auffälliges haben, insofern wenigstens keine direkte Beziehung zwischen der Begründung und dem Begründeten vorliegen würde. Man müßte erwarten, daß es wie v. 2 hieße: „entsprechend dem, daß auch Christus euch geliebt hat“. Es wird also nicht das Lieben überhaupt gefordert, sondern es wird die Art der zu fordernden Liebe beschrieben. Also: „dem entsprechend = der Weise entsprechend, wie auch der Christus die Gemeinde liebte und in Erweisung dieser Liebe ihr zu gut sich hingab, um sie zu heiligen etc.“[1])

Zu erwägen ist nun aber, was damit gesagt sei? Und um das zu erkennen, muß nicht nur der Sinn der Zwecksätze, sondern auch ihr gegenseitiges Verhältnis festgestellt werden. Dabei ist im ersten zunächst die betonte Stellung des αὐτὴν zu beachten. Dieselbe korrespondiert dem gleichfalls vorangestellten ἑαυτόν im Hauptsatz, womit der Gedanke ausgedrückt ist, daß er sich einsetzte, um ihr zu dienen. Ein ἁγιάζειν aber sollte dieser Dienst sein. Schon die Abhängigkeit des Satzes von ἑαυτόν παρέδωκεν, dazu der Gebrauch insbesondere an einer inhaltlich so verwandten Stelle wie 1 Kr 6, 11 fordern hierfür den „religiösen“ Sinn des Entnehmens aus dem gottentfremdeten Sein. Also: „und gab sich für sie hin, damit sie dadurch zum Geheiligtwerden gelange“.

Die Frage ist nun, wie der zweite Zwecksatz (v. 27) anschließe. Daß er speziell von der Näherbestimmung καθαρίσας abhängig gedacht sei, verbietet sich schon durch die Wiederaufnahme von τὴν ἐκκλησίαν, man müßte denn geradezu die Objektlosigkeit jener Näherbestimmung so urgieren, daß man übersetzte: „indem er Reinigung beschaffte etc., um so darzustellen αὐτὸς ἑαυτῷ κτλ. Doch würde dadurch jene Näherbestimmung überlastet. Ebensowenig empfiehlt sich die Subordination des zweiten Satzes unter das ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ. Gleichviel nämlich, ob man dabei v. 27 eschatologisch nehme, wozu aber die Worte keinen Anlaß geben, oder ob man

[1]) Vgl. Mpsv. Hfm. muß, weil er καθώς motivierend faßt, besonders betonen, daß ἀγαπᾶν hier tätiges Lieben sei. Dies ergibt sich aber eben aus dem vergleichenden Satz: „mit einer Liebe, die dem entspricht, wie auch Christus etc.“ Hier. weiß hier und im folgenden den Text zu benutzen um die Enthaltsamkeit anzupreisen.

das ἵνα übersetze: „um auf diese Weise“, wofür aber der Ap ὅπως geschrieben haben würde (vgl. Gl 1, 4 u. ö.), so würde dadurch die Betonung von αὐτήν direkt unmöglich gemacht, insofern nämlich im zweiten Satz vielmehr αὐτὸς ἑαυτῷ den Ton hätte. Letzteres entscheidet aber auch dagegen, daß man den zweiten Zwecksatz zu v. 25[b] und 26 bezieht: „er gab sich dar für sie zu ihrer Heiligung in der Absicht, daß er selbst sich darstelle die Gemeinde etc. Außerdem bliebe das τὴν ἐκκλησίαν statt αὐτήν hier wie bei der ersten Fassung unerträglich. Man wird also die Zwecksätze zu koordinieren haben. Der erste sagt dann aus, daß Christus sich selbst hingegeben habe für die Gemeinde, damit er ihr das Geschenk der ἁγιότης bieten könne statt für sich etwas zu suchen, der zweite das andere, daß er es habe sein wollen, der sich herrlich darstelle die Gemeinde, statt es anderen zu überlassen, dies zu tun, oder vielleicht noch mehr des Ap Gedanken treffend: „statt der Gemeinde die Sorge hierfür zu überlassen.“ In beidem sollen die Männer ihm nacheifern, indem auch sie bereit sind, im Interesse ihrer Weiber, Verzicht und Opfer auf sich zu nehmen, und bedacht sind, ihrerseits selbst die Förderung der Gattin sich angelegen sein zu lassen, statt es derselben lediglich selbst anheim zu geben, sich um das Ziel zu bemühen.[1])

Im einzelnen ist noch hinzuzufügen: καθαρίσας τῷ λουτρῷ κτλ. ist, wenn wir ἁγιάσῃ richtig deuteten, nicht zeitlich vorangehend zu denken, sondern als Modalbestimmung. Viel umstritten ist dabei das ἐν ῥήματι. Man hat es zu ἁγιάσῃ, zu καθαρίσας und endlich zu τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος gezogen. Ersteres hat entscheidend gegen sich, daß das ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ eine solche nachgebrachte und gerade in ihrer Artikellosigkeit den Ton auf sich ziehende Näherbestimmung überhaupt nicht mehr verträgt. Aber auch zu καθαρίσας dürfte das ἐν ῥήματι nicht gehören. Man übersetzt es dabei etwa: „vermöge Worts“ (Harl. u. a). Doch ist damit der Ausdruck ἐν ῥήματι noch nicht einleuchtend gemacht. Und insbesondere bleibt der Zusatz höchst überflüssig. Denn wer sollte hier diese ausdrückliche Katechismusbelehrung erwarten, daß die Reinigung durch die Taufe nicht, ohne daß Wort dabei wäre, sich vollziehe. So richtig dies ist, so ist es anderseits doch selbstverständlich, bzw. es bestände wenigstens nicht der mindeste Grund, es hier so ausdrücklich nachzubringen. Dies Bedenken schwindet nur, wenn man ἐν ῥήματι, als selbstverständlich zu dem λουτρὸν

---

[1]) In wörtlicher Wiedergabe unter Hervorhebung der betonten Worte: „gleichwie Christus liebte die Gemeinde und sich für sie gab, auf daß er sie heilige etc., auf daß darstelle er sich herrlich die Gemeinde“. Das zweite überbietet noch das erste. Ein steigendes „Ja“ würde dies für uns noch deutlicher ausdrücken. Doch leistet das Asyndeton dasselbe, während ein καί den Sinn weniger träfe.

τοῦ ὕδατος gehörig, damit eng verbindet. Und dies wird des Ap Meinung gewesen sein. Durch das Wasserbad in Wort, d. h. durch das unter Anwendung von Wort sich vollziehende Wasserbad geschieht die Reinigung (vgl. Luthers Erklärung im Kl Kat.: „Das Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden"). Ist der Ausdruck singulär, so ist er darum nichts weniger als für Pl undenkbar, sondern einfach nach der Wirklichkeit gebildet.[1]) — Im zweiten Zwecksatz ist die Aufnahme von *τὴν ἐκκλησίαν* statt *αὐτήν* schon durch die gegebene Auslegung erledigt. Sie war natürlich nicht nötig, fällt aber neben dem starken Hervortreten des Subjekts nicht mehr auf (vgl. die wörtliche Übersetzung in Anm. 1). Neben das betonte *αὐτός* tritt *ἑαυτῷ*. Dasselbe könnte Christi Interesse zum Ausdruck bringen. Doch wäre das durch den Kontext kaum motiviert. Ja man könnte darin ein selbstsüchtiges Interesse vermuten. Es entspricht mehr einem „vor sich hin" und verstärkt das Gewicht des *αὐτός*. — An *ἔνδοξον* schließen dann noch zwei weitere Bestimmungen an: 1) „*μὴ ἔχουσαν κτλ.* = als eine die nicht habe Fleck oder Runzel oder etwas dergleichen";[2]) 2) vielmehr — mit leichtem Abweichen von der Konstruktion, indem zugleich von dem bildlichen Ausdruck, — so, daß sie sei heilig und untadelig (vgl. 1, 4).[3])

Nach verbreiteter Auslegung soll nun v. 28[4]) das Vorige derart

---

[1]) Ein Artikel vor *ῥήματι*, dadurch dasselbe als das bekannte Gotteswort bestimmt würde, würde ebenso stören, wie ein Artikel vor *ἐν ῥήματι*, um dies ans Vorige anzuknüpfen, unnötig wäre, weil eben der Ap gar nicht daran denkt, daß dies Wasserbad von anderen zu unterscheiden wäre, sondern das Ganze als in sich geschlossenen Begriff behandelt.

[2]) Bei der richtigen Verbindung des *ἐν ῥήματι* mit *λουτρὸν τ. ὕδατος* liegt es von vornherein ferne, bei den Worten an die Sitte eines Badens der Bräute vor der Hochzeit zu denken. Hier kommt entscheidend hinzu der Ausdruck *ῥυτίς*. Auch die Antike kannte trotz des Raffinements der damaligen Badeeinrichtungen kein Wasser, das in einmaligem Bad die Runzeln beseitigte. Als weitere Instanz gegen jene angebliche Beziehung kommt in Betracht, daß ja doch auch nicht der Bräutigam der war, der das Bad zu vollziehen hatte, wie denn auch a. u. St. das *αὐτὸς ἑαυτῷ* nicht bei *καθαρίσας τ. λουτρῷ* steht.

[3]) Daß der Ap diesmal nicht wie v. 2 die Einzelnen, sondern die *ἐκκλησία* als Objekt der erlösenden und heiligenden Tätigkeit Christi anschaut, liegt in dem Kontext begründet, der nicht überhaupt die gegenseitige Christenliebe nach Christi Vorbild einprägen soll, sondern das Verhalten des Mannes zum Weibe, das eben sein spezielles Vorbild in dem Verhalten Christi zur *ἐκκλησία* hat. Was Christus an ihr, die dabei schon ideal als vorhanden gedacht wird, hat tun wollen, das realisiert sich natürlich durch die Taufe der Einzelnen im Verlauf des geschichtlichen Werdens der Gesamtgemeinde.

[4]) Über die sehr alten starken Varianten vgl. Zahn, GK II, 525f. Hiernach scheint schon Marc. den von Ambrst. rezipierten und mehrfach besonders im Abendland nachwirkenden Text vor sich gehabt zu haben: „Ita et viri debent diligere uxores suas. Suum corpus diligit qui uxorem

abschließen, daß das *οὕτως* im Sinne von „ebenso“ steht, während *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα*, durch ein Komma vom voranstehenden getrennt, ein neues Motiv nachbringe. Aber diese Nachbringung wäre so hart, daß man sie nur im äußersten Notfall annehmen dürfte. Anderseits empfiehlt es sich aber auch nicht, das *οὕτως* ohne Beziehung aufs Vorige und lediglich in Korrespondenz mit dem *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα* zu verstehen. Nicht nur, daß der asyndetische Anschluß etwas Auffälliges behielte, vor allem würde diese neue Mahnung, wenigstens wenn wir mit Recht das *καθώς* v. 25 nicht bloß im allgemeinen motivierend faßten, neben der ersten (v. 25 ff.) sich seltsam ausnehmen. Das Richtige wird daher sein, das *οὕτως* zwar auf das Vorangehende zu beziehen, aber so daß nun der ganze Satz dazu gehört: „Entsprechend sollen (auch) die Männer die ihnen gehörenden Weiber wie ihre eignen Leiber lieben.“ Der Unterschied zu den abgewiesenen Auslegungen liegt also darin, daß das *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα* nicht als ein neuer Gedanke hereintritt, sondern als etwas, was in Christi Tun — wenn auch nach dem vorliegenden Kontext nur implicite — vorgebildet ist. Und zwar liegt der Ton auf diesem Moment, bzw. dasselbe dient zur nachgebrachten Ausdeutung des *οὕτως*. Wie Christus die Gemeinde als seinen Leib ansah und in entsprechender Weise ihr seine Liebe erwies, so sollen die Männer die zu ihnen gehörenden Frauen als die zu ihnen gehörenden Leiber ansehen etc. („so als ob sie das wären“).[1])

V. 28^b führt nun freilich den Gedanken nicht weiter. Es sind die Worte eine eigentliche Parenthese, die das Verwunderliche des Ausdrucks, der in der Tat nur dadurch hervorgerufen ist, daß das Verhältnis Christi zur Gemeinde dem Ap vorschwebte, verständlicher machen soll, wobei die Annahme naheliegt, daß es sich um eine sprichwörtliche Redensart handele: „wer sein Weib liebt, liebt sich“.[2]) Dagegen schließt v. 29 über die Parenthese hinweg

suam diligit“. Doch sieht dieser Text verglichen mit dem rezipierten gar zu sehr nach Emendation aus. — Schwer zu entscheiden ist, ob vor *οἱ ἄνδρες* ein *καί* zu lesen ist oder nicht. B, 17, Syr. post. und Arm. (?) haben (nach Ti) *ὀφείλουσιν καὶ οἱ ἄνδρες*. A D E F-G P, it, vulg u. a., auch eine Reihe alter Ausleger stellten *καὶ οἱ ἄνδρες ὀφείλουσιν*. Dagegen ohne *καί*: *ὀφείλ. οἱ ἄνδρες* bei ℵ K L, Pesch., Vätern und den meisten Späteren. Wahrscheinlich ist dies das ursprüngliche.

[1]) Diese Umschreibung erscheint mir zutreffender als die bloß vergleichende, die zu wenig dem Umstand gerecht wird, daß bei Christus und der Gemeinde es sich um ein zwar geistliches, aber reales Verhältnis von Haupt und Leib handelt, und als die direkt anwendende („als ihre Leiber“), die eine Realität des Verhältnisses auch hier voraussetzt, wo sie nicht statt hat und vom Ap nicht angenommen werden konnte (real ist nur jenes 1 Kr 11, 3 gesetzte Verhältnis, das mit dem Bild von Haupt und Leib nichts zu tun hat).

[2]) Nachweisen läßt sich allerdings das Sprichwort nicht, so nahe die

mit *γάρ* an v. 28ª an. Was aber begründet oder vielmehr bekräftigt wird, ist das *ὀφείλουσιν ἀγαπᾶν*. „Entsprechend, sage ich, sollen die Männer mit ihren Weibern tun, ihnen Liebe erweisend, wie wenn sie ihre eignen Leiber wären. Hat doch in der Tat noch nie jemand sein eigen Fleisch gehaßt, sondern er verfährt damit so wie Christus mit der Gemeinde tut, weil wir Glieder seines Leibes sind." In dieser Weise nämlich wollen die Sätze als Einheit zusammengefaßt sein, um zu leisten, was sie leisten sollen: die Verpflichtung zu einem Christi Tun entsprechenden Verhalten ad hominem zu applizieren. „Die Männer sollen so tun." Denn täten sie es nicht, so würden sie wider die Natur handeln, während Christus ihr gemäß handelte.[1]) Über die ausnahmslose Richtigkeit von v. 29ª braucht man sich nicht lange zu beunruhigen (vgl. z. B. Hier.). Es handelt sich um eine Alltagserfahrung, die die Selbstverständlichkeit der Sache illustriert, nicht anders, als wenn man etwa sagt: „niemals hat ja doch eine Mutter ihre Kinder gehaßt". Wenn dabei jetzt *σάρξ* für *σῶμα* eintritt, so hat das nichts Auffälliges, da *σῶμα* nicht im Gegensatz zum Haupt, sondern im Gegensatz zu dem Ich, als dem Subjekt des *ἀγαπᾶν* in Betracht kam. Das „Ernähren und Wärmen" aber ist durch den Vergleich bedingt und will nicht in Christi Verhalten im einzelnen eingedeutet sein. Auffälliger ist die Wendung v. 30: *ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ*, statt wie man erwarten sollte: *ὅτι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐστιν*. Doch wird sie eben durch das voranstehende veranlaßt sein. Es sollte ja bei genauer Parallele heißen: „weil sie sein Fleisch ist". Dies aber konnte der Ap nicht schreiben. Aber er wollte auch vermeiden, daß man etwa wieder an das Verhältnis des Hauptes als Herrn des Leibes denke. Darum: „weil wir Glieder sind, als Glieder gehören zu seinem Leibe und damit in demselben Verhältnis zu ihm stehen, wie die *σάρξ* des Menschen zu diesem."[2])

Annahme angesichts der Form des Satzes und der Art, wie er hereinkommt, auch liegen mag. Ist sie berechtigt, so wäre zu umschreiben: Entsprechend diesem Vorbild Christi sollen die Männer ihre Weiber lieben, als wären es ihre Leiber. Sagt man doch sogar „wer sein Weib liebt, liebt sich". Doch genügt auch die Paraphrase: „kann man doch geradezu sagen: wer sein Weib liebt etc."

[1]) Das logische Verhältnis der Sätze würde leichter erkannt sein, wenn Pl nicht in v. 28 die beiden Momente des „Ansehens wie die eigenen Leiber" und des entsprechenden „Liebens" verschlungen hätte. Doch ist die akuminös wirkende Gegenüberstellung der zwei Akkusative zu beachten: Entsprechend sollen die Männer lieben „die eigenen Frauen wie die eigenen Leiber"; woran anschließt: ist doch das Lieben, wenn letzteres gilt, das allein natürliche, wie es ja auch bei Christus der Fall war, weil etc.

[2]) Die Vorstellung ist gleichwohl nicht die, als ob Christus jetzt als Seele des Leibes gedacht wäre. Dies ist auch sonst nicht nachweisbar (vgl. Einl. S. 34). Er ist gedacht als der, dem das *σῶμα* als solches zu eigen gehört. Vgl. 1 Kr 12, 12ff.; 27ff.; Rm 12, 4ff. Das Bild ist eben derart, daß es mannigfach variiert werden kann (vgl. noch 1 Kr 6, 15).

Schon Irenäus las nun in seinem Text augenscheinlich die Worte *ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ* und ihr Fehlen in B ℵ A 17. 67**, sowie in etlichen Übersetzungen und bei etlichen Auslegern (sicher auch bei Marc. und wohl auch bei Tert.) läßt sich als Streichung begreifen, während die Einfügung zwar auch wohl denkbar wäre, aber angesichts der Umordnung der Worte gegenüber Grundtext und LXX (dort: „Bein und Fleisch") weniger wahrscheinlich erscheint. Doch geheimnist man zu viel in den Ausdruck hinein, wenn man von ihm aus das vorstehende *τοῦ σώματος αὐτοῦ* statt von der Kirche von dem verklärten Leibe Christi versteht und nun, sei es unter Heranziehung der Vorstellung, daß durch das Abendmahl des Menschen Auferstehungsleib gepflanzt werde (vgl. schon Sever.), sei es ohne diese Vermittelung eine mystische leibliche Zugehörigkeit zu dem Auferstandenen gemeint sein läßt. Man wird dabei, auch abgesehen von der Kontextwidrigkeit jener Deutung des *σῶμα*, überhaupt keinen klaren Gedanken gewinnen. Es müßte etwa heißen: Haben wir doch auch leiblicherweise teil an seiner (verklärten) Leiblichkeit (oder besser dann: an ihm). Doch würde der Zusatz *ἐκ τῆς σαρκὸς α. καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ* gleichwohl anstößig erscheinen. Und was soll das heißen, daß Chr. die Gemeinde nähre und wärme, weil wir an seiner Leiblichkeit teil haben? Es müßte umgekehrt heißen, daß, weil er uns nähre etc., wir an seiner Leiblichkeit teil hätten, d. h. die Aussage müßte folgernd angeschlossen sein oder wenigstens das *ὅτι* müßte den Erkenntnisgrund einführen: „wie man daraus sieht, daß wir sein Fleisch und Bein geworden sind." Aber selbst das wäre nicht klar gedacht; nicht wir, sondern unser (künftiger) Leib müßte Subjekt sein. — Was das Wort der Genesis ursprünglich aussagt, ist lediglich dies, daß Eva im Unterschied von den Tieren ganz und gar Adams Art an sich trägt, indem sie „aus ihm genommen ist", d. h. also, daß ihr Dasein und Sosein in Adam seinen Ursprung hat. Und nur darauf, nicht auf ein „Umschlossensein von der gegenwärtigen himmlischen Leiblichkeit Christi" oder auf ein „dorther genährtwerden" u. dgl. kann der Ap darum die Stelle bezogen haben. Anderseits handelt es sich nicht um einen künftigen Status, sondern um das gegenwärtige Sein des Christen. Da nun nach dem Kontext sicher nicht gesagt sein soll, der Christ sei quā Erdenmensch, nach seinem menschlichen Gesamtbestand aus Christus her, — tatsächlich leitet er sich in dieser Beziehung aus Adam her, — so kann nur gemeint sein, daß er sein Sein als Christ dem Christus so verdanke, wie Eva ihr menschliches Sein dem Adam, nur daß hier geistlicherweise gilt, was dort leiblicherweise.[1]) Wir um-

[1]) Vgl. Chrys., der zuerst von einem *γνησίως ἐξ αὐτοῦ εἶναι* spricht,

schreiben also: „dieweil wir Glieder seines Leibes (der Gemeinde) sind, die so recht eigentlich in ihrem (neuen) Sein seine Art und Wesen tragen.“ Daß man von alters geneigt war, über diesen einfachen Tatbestand hinaus allegorische oder mystische Ausdeutungen zu geben, kann für den Ausleger, der lediglich den Text und Kontext beachtet, kein Grund sein, auch seinerseits diese breitgetretene Straße zu gehen. Und auch das Folgende (v. 31 f.) wird nicht dazu nötigen können.

Man hat allerdings auch hier unter Anwendung künstlicher Allegorese betreffs v. 31 einen über die Meinung des Ap sicher hinausgehenden Sinn zu gewinnen versucht, indem man die Worte trotz v. 32 direkt als Einkleidung für das Tun Christi gedacht sein läßt, wobei man nur streitet, ob das *καταλείψει* in seinem futurischen Sinn zu betonen sei, so daß an die Parusie zu denken wäre, oder ob man trotz des Futur. es von dem Akt der Menschwerdung verstehen dürfe (vgl. zu der letzterwähnten Formulierung schon Chrys., während die erstere noch von Mey. mit Entschiedenheit vertreten ward).[1]) Diese Beziehung ließe sich nun vielleicht ertragen, wenn Pl geschrieben hätte: *διὸ λέγει,* bzw. wenn er verfahren wäre wie Gl 4, 24 ff. Doch ist davon offenbar hier nicht die Rede. — Aber auch, wo man von solcher Allegorisierung absieht, hat man doch daran festgehalten, daß der Ap die Worte in seinen eigenen Text verwebt gemeint habe, etwa wie es Rm 2, 24 (mit dem nachgestellten *καθὼς γέγραπται*) geschieht, um sie nachher in Umdeutung des ursprünglichen Sinnes zu verwenden. Natürlich muß dann für das *ἀντὶ τούτου* eine Anknüpfung im vorigen gesucht werden. Doch es scheint mir unmöglich eine solche zu finden. Auch der Versuch Hfm.'s mit Übergehung von v. 29 und 30 die Partikel sich auf v. 28^{b} beziehen zu lassen, erscheint statt „durch seine Einfachheit empfohlen zu werden“, als ein Verzweiflungsstreich, doppelt wenn man berücksichtigt, daß die Rede gerade nicht in diesen Gedanken ausläuft, sondern daß v. 32 denselben noch wieder auf Christus anwendet.[2]) — Man wird sich entschließen müssen, den Vers gerade recht eigentlich als ein „Citat“ zu nehmen,

---

um freilich dann die seltsamsten allegorischen Beziehungen aufzusuchen. Dagegen Mpsv.

[1]) Mey.-Schmidt paraphrasieren: Deshalb weil wir Christi Glieder sind, — wird verlassen ein Mensch (d. i. gegenbildlich Christus bei der Parusie), Vater und Mutter (d. i. nach der mystischen Deutung des Ap: er wird seinen Sitz zur Rechten Gottes verlassen), vereinigt werden mit dem Weibe (mit der Gemeinde) und (und dann) werden die zwei (der Mann und die Frau, d. i der herabgestiegene Chr. und die Gemeinde) zu Einem Fleische sein (Eine ethische Person ausmachen etc.).

[2]) Dies letztere entscheidet auch gegen die Versuche *ἀντὶ τούτου* auf den Hauptgedanken des Vorangehenden zu beziehen, „daß das Weib sich zum Manne als ein Teil seiner Persönlichkeit verhält“ (Hpt.) u. a.

so daß man ihn nach unserer Weise zwischen Anführungszeichen zu setzen hat, während v. 32 mit dem eigentümlich gestellten τὸ μυστήριον τοῦτο (= das Geheimnis, das darin liegt) die Anführungsformel ersetzt. Die Sache liegt dann so, daß allerdings der Gedanke nicht eigentlich weiter geführt wird, sondern schon v. 30 sein Ziel erreicht hat: „Entsprechend sollen die Männer ihre Weiber lieben als ihre Leiber (wer sein Weib liebt, liebt sich). Niemand nämlich hat je sein Fleisch gehasset, sondern er nährt und wärmt es, wie auch der Christus der Gemeinde tut, weil wir Glieder seines Leibes sind, von ihm her unser Sein habend.“ — Indem aber der Ap so Christi Vorbild nochmals hervorhebt, drängt sich ihm die Größe dieses Verhältnisses so lebhaft auf, daß er, in asyndetischer Steigerung beifügt: „‚Darum wird ein Mensch verlassen etc.‘ darin liegt in der Tat ein großes Geheimnis! Ich aber sage es (entsprechend v. 29c und 30) mit Bezug auf Christus und die Gemeinde (die in einem ähnlich engen Verhältnis stehen)!“ — Doch kann er damit nun wieder nicht wohl abschließen, sondern kehrt alsbald nochmals zur Ermahnung zurück: „Doch auch ihr sollt, Mann für Mann, es ihm nachtun!“

Allerdings könnte hiergegen geltend gemacht werden, daß es in LXX nicht heiße ἀντὶ τούτου, sondern ἕνεκεν τούτου, eine Formulierung, die Sod. veranlaßt hat, einen Gegensatz gegen das ἐμίσησεν v. 29 anzunehmen, das freilich in dem τρέφει κτλ. seinen Gegensatz bereits hat. In Wahrheit ist aber ἀντὶ τούτου so unwesentlich verschieden von ἕνεκεν τούτου, daß gar kein Bedenken gegen die Annahme besteht, daß Pl, wie er überhaupt nicht ganz wörtlich citiert, so auch hierin ohne besondere Absicht von dem Text der LXX abweicht.[1]) Dagegen kommt so das ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν wirklich zu seinem Recht. Das δέ ist weder explikativ („ich sage oder meine es nämlich“), noch setzt es förmlich „einer unausgesprochenen Vorstellung der Leser gegenüber“, noch ist es „eigentlich überflüssig“ („das Geheimnis ist groß in Beziehung auf Christus und in dieser Beziehung meine ich es“, wobei das ἐγώ allen Ton verliert), sondern es stellt des Ap Anwendung dem ersten Sinne sozusagen des Wortes gegenüber („ich aber, ich meine es in dieser Beziehung, in der es noch größer erscheint“). — Weiter erklärt sich so aufs Beste die Rückkehr zum Hauptgedanken in v. 33.[2])

---

[1]) Vgl. das dem Griechen so geläufige ἀνθ᾽ ὧν zur Angabe des Grundes (bei Pl 2 Th 2, 10; dazu Lc 12, 3; 19, 44; AG 12, 23; dagegen ἕνεκεν AG 26, 21).

[2]) Was die oben erwähnten Abweichungen von LXX anlangt, so müßte allerdings erst der beiderseitige Text ganz feststehen, ehe man ein abschließendes Urteil abgeben kann. Immerhin scheint es ziemlich sicher, daß, während LXX τὸν πατέρα αὐτοῦ und τὴν μητέρα lasen, Pl den Artikel und αὐτοῦ wegließ, letzteres auch bei τῇ γυναικί (LXX πρὸς τ. γυναῖκα

Was nun noch diesen letzten Vers anlangt, so ist das οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος dadurch motiviert, daß zuvor von Christus und der Gemeinde die Rede war. „Doch auch ihr, jeder Einzelne Mann für Mann, soll diesem Verhältnis entsprechend das ihm an die Seite gestellte Weib lieben wie sich (als ob er selbst es wäre)." Daß der Ap dann nochmals auf das Weib zurückgreift, ist nicht auffällig. Schien doch die Ermahnung an die Männer diese förmlich in den Dienst der Weiber zu stellen, von denen es zuvor geheißen hatte, daß sie sich ihren Männern unterordnen sollen. Daß ihnen mit dem ἵνα φοβῆται („das Weib aber fürchte den Mann") die Stellung von Sklavinnen zugewiesen werde, ist angesichts der vorangehenden Auseinandersetzung eine wenig überlegte Rede. Eben diese vorangehenden Ausführungen lassen von selbst dieses φοβεῖσθαι als die Scheu vor der Verletzung der Stellung des Mannes erscheinen.[1])

Mit 6, 1 wird neben das Verhältnis der Gatten das der Kinder gestellt (vgl. zu 5, 21). Die Kinder sollen ihren Eltern Gehorsam leisten. Der Zusatz ἐν κυρίῳ wäre auch, wenn die äußere Bezeugung noch günstiger läge, schon darum verdächtig, weil man nicht einsähe, was zu seiner Tilgung veranlaßt haben sollte.[2]) Es genügt dem Ap, darauf hinzuweisen, daß dies sei, wie es nach Gottes Willen sein soll. Denn wenn auch δίκαιον nichts anderes als „rechtens" ist, so bleibt für Pl der Maßstab Gottes Wille. Nicht jedoch um dies zu bestätigen, sondern um das Gebot eindringlicher zu machen, wird v. 2f. beigefügt. Dabei greift v. 3 über den zwischengefügten Relativsatz hinweg: „Ehre deinen Vater und Mutter, damit dir's wohl gehe etc." Die Weglassung des Schlusses τῆς ἀγαθῆς, ἧς ἔδωκεν κτλ. (Exod. 20, 12) kann nicht auffallen. Der Ap appliziert die atl Verheißung für Israel den Kindern überhaupt: „Damit dir in seiner Art widerfahre, was dort Israel in Aussicht gestellt ist". Um so weniger wird uns das Be-

αὐτοῦ). Möglicherweise fehlte aber überhaupt das ganze Glied: καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικί bei Pl und ward, allerdings auffälligerweise nicht wörtlich, aus LXX ergänzt; vgl. Orig. in Cat. und im Anschluß an ihn Hier. in seinem Kommentar. Dazu bereits Marcion.

[1]) Wie wenig φοβεῖσθαί τι unserem Furcht haben vor etwas entsprechen muß, zeigt die gelegentlich sich findende Formel φοβεῖσθαι τὸ σῶμα, um seinen Körper besorgt sein, ihn gewissermaßen „respektieren" Plato Phaedr. 239 D). Hier handelt es sich um eine ähnliche Abschwächung des Begriffs.

[2]) Er fehlt schon bei Marc. und Tert. (letzterer moniert nur die Streichung von v. 2b), bei Clem. und Cypr., ferner bei B und in einer Reihe vorwiegend occidentalischen Text vertretenden Hss., wie DG und deg. Durch Kl 3, 20 kann die vermeintliche Streichung kaum veranlaßt sein, da dort ἐν κυρίῳ am Ende steht. Dagegen mochte diese Parallele die Beifügung zu der scheinbar zu kahlen Aufforderung veranlaßt haben. Orig. erwägt, ob es zum Verbum oder zum Dativ gehöre.

denken drücken, daß es doch auch gehorsamen Kindern vielfach auf Erden übel gehe und sie frühe dahinscheiden. Was das Volk Israel sich unter der Voraussetzung, daß das Gebot in seiner Mitte in Ehren bleibe, als sicher gesagt sein lassen durfte, das soll noch immer der Einzelne sich zurufen lassen, und er soll sich nicht durch Übertreten des Gebots um den Segen bringen. Sehr wohl stimmt dazu der zwischeneingeschobene Relativsatz, nur freilich daß man ihn nicht übersetzen darf: „welches ja das erste Gebot mit Verheißung ist." Dies würde nicht nur sachlich unzutreffend sein, insofern dem Bilderverbot auch schon eine Verheißung beigegeben ist (Exod. 20, 5), während wenigstens der Dekalog im folgenden nichts der Art hat, sondern es entspricht auch nicht dem Wortlaut. Sollte nämlich das Gebot im Gegensatz zu den anderen als das erste bezeichnet werden, so würde der Artikel kaum fehlen (vgl. Kühner-Gerth § 466, 14). *Πρώτη* steht vielmehr qualitativ. Wäre nicht der Ausdruck durch den modernen Gebrauch diskreditiert, so könnte man übersetzen: „erstklassig". Das *ἐν ἐπαγγελίᾳ* ist aber wohl nicht begründend, sondern ein zweites Moment zu weiterer Verstärkung anfügend: „Erstgebot, in Verheißung gewissermaßen stehend, mit ihr ausgestattet". Da es sich um Kinder handelt, die der Verlesung des Briefes schon zuhören können, so wird mit den Worten nicht direkt die Kindertaufe in unserem Sinne bewiesen. Da es jedoch immerhin Kinder auch den Jahren nach sind (vgl. v. 4) und sie offenbar als Gemeindeglieder gedacht werden, so wird angenommen werden dürfen, daß man in der Tat vielfach familienweise getauft hat.

Der Aufforderung an die Kinder tritt (v. 4) die an die Väter zur Seite als an die für die Erziehung in der Regel verantwortlichen. Sie sollen nicht durch Mißbrauch ihrer väterlichen Gewalt die Kinder reizen, sondern sie in Herrenerziehung und -vermahnung großziehen. Der Genit. ist wieder der charakterisierende: „so wie der Herr es tun würde wie es ihm entspricht."

Das dritte Ermahnungspaar (v. 5ff.) richtet sich an Sklaven und Herren. Die einzige und bis zu gewissem Grade nur nach subjektivem Empfinden zu entscheidende Schwierigkeit ist dabei die innere Verbindung und Beziehung der Näherbestimmungen. Schon v. 5 ist nicht ohne weiteres klar: „Ihr Sklaven, dienet denen, die Fleische nach, d. h. auf Grund der nun einmal bestehenden irdisch-menschlichen Verhältnisse die Herren sind, mit Furcht und Zittern (wohl nicht vor den Herren, sondern in ängstlicher Sorge, daß ihr nichts versäumt an eurer Pflicht), in Einfältigkeit eures Herzens (also ohne Nebenabsichten), wie wenn es dem Christus gelte." Man hat die drei Näherbestimmungen als so nebeneinandergeordnet gefaßt, daß je die folgende höher als die vorige stehe. Doch ist die dritte so andersartig, daß es sich empfiehlt, sie vielmehr zu

der zweiten oder zu beiden vorangehenden zu beziehen. Das Folgende spricht für ersteres („in Einfältigkeit Eures Herzens als ob's dem Christus gelte“). Wenigstens verweilt offenbar der Gedanke v. 6 besonders auf diesem Moment, wie zunächst das *μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλίαν*, dann aber auch das am natürlichsten zu v. 6, nicht zu v. 7 gezogene *ἐκ ψυχῆς* zeigt. Zuerst also: „dergestalt daß ihr es nicht tut in Augendienst (ein außer hier und Kl 3, 22 nicht nachweisbares, aber von selbst sich erklärendes Wort), *ὡς ἀνθρωπάρεσκοι* (auch dies im NT nur hier und Kl 3, 22; doch vgl. Gl 1, 10; 1 Th 2, 4): wie Leute, die auf Menschenbeifall aus sind“. Weiter dann: *ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χοῦ*. Gewöhnlich fügt man nun das *ποιοῦντες* engstens hierzu: „sondern als Knechte Chr. tuend etc.“. Aber die entstehende Aussage hat etwas Verwunderliches, sei es, daß man unter Beziehung von *ἐκ ψυχῆς* zum Folgenden den Nachdruck auf *τὸ θέλημα τ. θεοῦ* legt („sondern als Knechte Christi den Willen G o t t e s tuend“), oder daß man gerade das *ἐκ ψυχῆς* betont („sondern als Knechte Christi den Willen Gottes v o n H e r z e n tuend“). Denn davon, daß sie eines anderen als Gottes Willen tun könnten, war wenigstens nicht die Rede, und auch die Gegenüberstellung von *μὴ ὡς ἀνθρωπάρεσκοι* einerseits und *τὸ θέλημα τ. θεοῦ* oder *ἐκ ψυχῆς* anderseits ist weniger naheliegend, als die von *ὡς ἀνθρωπάρεσκοι* und *ὡς δοῦλοι Χοῦ*. Es wird sich darum empfehlen, dies für sich zu nehmen und das Partizipium im Sinne eines selbständigen Beisatzes angeknüpft zu denken: „sondern als Knechte Christi, tuende den Willen Gottes von Herzen, d. i. wenn sie tun (oder: indem ihr tut) den Willen Gottes von Herzen.“[1]) Von selbst wird damit nun auch die Stellung von v. 7 geregelt. Er tritt nicht zu *ποιοῦντες ἐκ ψυχῆς* als erklärender Zusatz, dessen Ungeschicklichkeit wohl für Hfm. u. a. (vgl. schon Pesch.) der Anlaß war, *ἐκ ψυχῆς* von *ποιοῦντες* zu lösen; sondern er tritt zu *μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλίαν κτλ.*, so daß im ganzen ein einziger Gedanke entsteht: „Ihr Knechte seid gehorsam mit Furcht etc. in Einfältigkeit des Herzens, wie wenn es sich um den Christus handelte, also nicht etwa mit Augendienst etc., sondern wie Knechte Christi, wenn sie von Herzen Gottes Willen tun, indem ihr nämlich mit Wohlmeinung euren Sklavendienst tut, als gelte es dem Herrn und nicht Menschen.“ *Εὔνοια* bezieht sich dabei natürlich auf die irdischen Herren. Geneigte Gesinnung seinem Gebieter gegenüber ist es, zu der der Sklave sich erheben soll, dann wird er nicht mehr um Beifalls willen dienen, sondern

[1]) Es handelt sich also nicht eigentlich um ein als Relativsatz gedachtes Partizipium, wobei selbst nach undeterminierten Subst. der Artikel ungern vermißt wird (Blaß § 73, 2), sondern um eine Art Umstandssatz. In demselben gewinnt das *ἐκ ψυχῆς* von selbst den Ton, womit dann zugleich die scheinbare Tautologie mit *ὡς τῷ Χῷ* v. 5 aufgehoben ist.

wie ein echter Diener Christi tut. Und zu ihr kann er sich erheben, wenn er in dem irdischen Herrn den sieht, den Gottes Fügung ihm vorgesetzt hat, damit er in Erfüllung seiner Dienerpflichten seinen Gehorsam gegen Chr. bewähre.[1] Erleichtert aber wird die Erfüllung der gesamten, einheitlichen Ermahnung durch das Bewußtsein (v. 8), daß dem *δοῦλος* so gut wie dem Freien gilt, daß er, wenn er etwas Gutes tut, auch wenn Menschen dies ihm nicht danken, es doch davonbringen wird vom Herrn her, nämlich in der Form eines entsprechenden Lohnes.[2] Ob noch hienieden, ob innerlich oder äußerlich, ob erst in der Reichsvollendung, wird nicht gesagt. Die Anschauung ist dieselbe, die schon in Jesu Worten so oft begegnet. Nicht als ob das Lohnmotiv als solches geltend gemacht würde, sondern indem gegenüber der niederdrückenden Tatsache, daß dem in dankbarem Gehorsam willig vollzogenen Guten so oft der Widerhall zu fehlen scheint, daran erinnert wird, wie Gottes Huld auch diese schmerzliche Erfahrung ausgleichen kann und will.

Mit v. 9 wendet sich die Ermahnung an die Herren. Strittig ist dabei die Beziehung von *τὰ αὐτά*. Daß es nicht das *ἀγαθόν* aufnimmt, ist klar. Es war das nicht einmal speziell als ein gut handeln gegen die Herren bezeichnet. Aber auch die Beziehung auf alles, was den Sklaven gesagt war, in dem Sinne, daß die Herren Entsprechendes oder wohl gar dasselbe tun sollten (nämlich *δουλεύειν*; vgl. Chrys.), ist kaum zulässig, ja das letztere direkt wunderlich. Da für uns das *μετ' εὐνοίας* als die Modalangabe im vorigen von hervortretendem Gewicht war, wird man wenigstens besonders daran zu denken haben.[3] Und dies bestätigt das folgende Partizip, das am natürlichsten wiederum als Modalbestimmung gefaßt wird: „indem ihr die Drohung sozusagen ausschaltet aus eurem Verkehr mit den Sklaven." In dem „drohen" (ursprünglich wohl: „anschreien") zeigt sich die Mißachtung, der Mangel an Wohlwollen, insofern dabei lediglich das Machtverhältnis zur Geltung gebracht wird, bzw. der Sklave behandelt wird wie ein störrisches Haustier, bei dem vorausgesetzt wird, daß nur die Furcht es im

---

[1]) Die Weglassung des *ὡς* vor *τῷ κυρίῳ* (v. 7) wird allerdings dadurch gestützt, daß es leicht aus Kl 3, 23 hereingekommen sein könnte und auch nach Erleichterung aussieht. Doch ist die Bezeugung durch Cat. (ohne Quelle) und spätere kaum genügend. Wäre es zu streichen, so wäre ein Komma vor *τῷ κυρίῳ* zu setzen.

[2]) Die Umschreibung oben setzt die LA *ὅτι ἕκαστος ἐάν τι* voraus. Es ist völlig aussichtslos, aus dem Gewirr der Varianten einen sicheren Text zu gewinnen. Möglich scheint mir, daß das ursprüngliche war: *ὅτι ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ*, und daß diese auffällige Stellung den Anstoß zu der Orgie von Korrekturen gegeben hat.

[3]) Der Einwand, daß *εὔνοια* eine Gesinnung sei, bedeutet nichts. Im Gegenteil erklärt sich so der Plural *τὰ αὐτά*. Tut dasselbe, geht bei eurem Tun dieselben Wege, wie es da der Fall ist, wo *εὔνοια* zu finden ist

Zaume hält, statt daß man dem Sklaven durch freundliche Behandlung Gelegenheit gibt, sich seiner persönlichen Freiheit und Würde bei aller Unterordnung bewußt bleiben zu dürfen.[1]) Zur Verstärkung der Ermahnung dient die Erinnerung an denselben Herrn der Gebietenden wie der Dienenden, einen Herrn, der in seinem Himmel sieht und hört, was hienieden geschieht und bei seinem Urteil nicht fragt, wes Standes die Menschen sind, sondern „einem Jeden gibt nach seinem Tun" (vgl. Kl 3, 25).

Damit sind nun aber auch diese Mahnungen abgeschlossen. Wenn man sich verwundert hat, daß kein Wort über das Verhalten zur Obrigkeit folgt, so hängt das wohl damit zusammen, daß man die bisherigen Ermahnungen von 5, 22 ab irrig als Ausführung von 5, 21 ansah und nun meinte, es müßten womöglich alle Verhältnisse, bei denen von einer Über- und Unterordnung die Rede ist, zur Sprache kommen. Nach dem oben (S. 231 ff.) über den Anschluß von 5, 21 sowie über die ganze Ermahnungsreihe Bemerkten entfällt solcher Grund zur Verwunderung. Der Ap hat sich mit 5, 21 ff. von allgemeineren, besonders das gemeindliche und im weiteren Sinne gesellschaftliche Zusammenleben betreffenden Mahnungen zur Behandlung des häuslichen Lebens gewendet. Hätte er die Stellung des Christen zur Obrigkeit in den Kreis seiner Mahnungen hereinziehen wollen, so wäre dies ein Neues neben diesen das häusliche Leben betreffenden Ausführungen, wie ja auch die Form insofern hätte eine andere sein müssen, als hierbei schwerlich wie bei den Ermahnungen an Weib und Mann, Kinder und Väter, Sklaven und Herren das Reziprozitätsverhältnis zur Geltung gebracht werden konnte, da es christliche Obrigkeiten, an die er sich hätte wenden können, noch nicht gab. Es hätte besonderen Anlasses bedurft, wie er wohl im Rm — vielleicht im Zusammenhang mit dem claudianischen Edikt und seinen Folgen — vorlag, um den Ap zu bestimmen, auch hier die Aufgaben getreuer christlicher Untertanen besonders zu berühren. Davon lassen aber weder Eph noch Phlm und Kl etwas spüren. Die Christenheit jener Gegend und Zeit wird noch unbehelligt von der Obrigkeit in selbstverständlicher Erfüllung ihrer Bürgerpflicht gelebt haben und der Ap hatte keinen Grund, ihr in dieser Richtung Verhaltungsmaßregeln zu geben, so wenig wie er dies in Gl, 1 und 2 Kr., Phl tut.[2])

---

[1]) Der an sich naheliegende Gedanke, daß etwa Onesimus besonders darüber zu klagen gehabt hätte, daß Phlm ihm durch ἀπειλαί das Leben verbittert habe, und daß Pl in Erinnerung hieran gerade dies hervorgehoben hätte, findet in Phlm wenigstens keine positive Stütze. Und nach dem oben Bemerkten bedarf die Näherbestimmung auch keiner so speziellen Erklärung.

[2]) Wollte man sich dem Gesagten gegenüber auf den wenige Jahre später z. T. an dieselben Gemeinden gerichteten ersten Petrusbrief berufen, wo 2, 12 ff. die Pflichten gegen die Obrigkeit energisch eingeschärft werden,

Mit einer dithyrambisch gehaltenen Schlußmahnung v. 10ff. faßt endlich der Ap zusammen, was er den Lesern nach den mancherlei Ermahnungen noch zu sagen hat. — „*Τοῦ λοιποῦ,* des Übrigen, ganz wie wir sagen: ‚des Weiteren‘ [1]) erstarket im Herrn und in der Kraft seiner Stärke, d. h. indem ihr euch ihn zur Kräftigung eures Vermögens dienen lasset, aus der Gemeinschaft mit ihm Kraft schöpfet und von dem *κράτος τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* (vgl. 1, 19) eure *δύναμις* durchwalten und vermehren lasset. Doch erwartet man unwillkürlich noch eine Näherbestimmung, die besagt, in welcher Richtung, bzw. zu welchem Zwecke das Gesagte geschehen soll. Eine solche folgt v. 11^b, während v. 11^a („ziehet an die Vollrüstung Gottes“) nur als andere Wendung für v. 10 gedacht sein wird, wie denn auch v. 13, obwohl nur die Ausdrücke von

---

so ist, abgesehen von der Verschiedenheit des Verfassers und von event. inzwischen eingetretenen Ereignissen, vor allem zu berücksichtigen, daß Pt außer unserem Eph auch den Rm als literarische Vorlage benutzt zu haben scheint, wobei sich ihm die Aufnahme der Rm 13, 1ff. ausgeführten Gedanken neben der Anlehnung an die Haustafel des Eph nahe legen mochte. Im übrigen ist aber überhaupt zu berücksichtigen, daß keine der ntl Paränesen auf die Vollständigkeit eines Kompendiums der Moral angelegt war. Gerade bei einem echten Pl-Brief kann darum das Fehlen dieses oder jenes Stücks des Moralkatechismus nicht auffallen. — Eine andere Frage ist, ob vielleicht die relativ ausführliche Behandlung der den Sklaven geltenden Ermahnungen damit zusammenhing, daß Pl zur Zeit unserer Briefe durch den Fall des Onesimus besonders lebhaft auf dies Verhältnis aufmerksam war. Doch wird man mit dieser Vermutung sehr vorsichtig sein müssen. Denn nicht nur daß auch 1 Kr 7, 21ff. sich mit dem schwierigen Verhältnis befaßt hat und 1 Pt ebenso ausführlich als Eph und Kl dazu sich äußert, vor allem sieht das, was unsere Briefe, Kl wie Eph, bieten (abgesehen etwa von Kl 3, 25; vgl. z. d. St.) nicht danach aus, als ob es speziell auf den Fall des Onesimus, bzw. Phlm zugeschnitten wäre. Der als Heide entlaufene Sklave Onesimus hat kaum besonderen Anlaß gegeben zu der gegen *ὀφθαλμοδουλία* gerichteten Ermahnung. Eher sollte man erwarten, daß der Ap wie 1 Kr 7 zum Ausharren im Sklavenstande ermutigt hätte, bzw. die Herren angewiesen hätte, ihren Sklaven ein christliches Vorbild zu geben, um sie zu gewinnen. Doch kennen wir allerdings jenen Fall nicht genau genug, und immerhin mag der Ap mit dadurch beeinflußt gewesen sein, nur freilich gewiß nicht so, daß man aus dem Eingehen auf die Frage auf die Priorität von Kl zu schließen hätte. War Pl einmal innerlich mit der Sache beschäftigt, so lag die Behandlung in Eph, der obendrein auch für Kolossä bestimmt war, ebenso nahe als für den bloß dorthin bestimmten Kl. Jedenfalls war Ones. damals bei ihm und sollte gerade mit Eph zu seinem Herrn zurückkehren (vgl. Einl S. 23).

[1]) Allerdings haben *τοῦ λοιποῦ* nur ℵ B A und etliche Min. und Vv. Doch scheint es mir wahrscheinlicher, daß *τὸ λοιπόν* aus Phl 3, 1; 4, 8; herübergenommen ist, zumal von dort auch *ἀδελφοί (μου)* stammen dürfte (nicht in B ℵ 17 u. a.), als daß *τ. λοιποῦ* aus Gl 6, 17 herübergeschrieben sein sollte. Allerdings wird die Formel gern mit Beziehung auf die Zukunft angewandt: künftighin (mit Ergänzung von *χρόνου*). Aber es ist nicht einzusehen, warum es nicht auch logisch gedacht sein dürfte, wie eben unser „des Weiteren“ auch Beides zuläßt.

v. 11a aufnehmend, augenscheinlich die ganze Ermahnung von v. 10 ab im Sinne hat und die geschilderten Stücke der Rüstung in ihrer Deutung (wenigstens v. 14—16) wirklich ein *ἐνδυναμοῦσθαι* des Subjekts und nicht nur ein Aufnehmen außer ihm bereitliegender Waffen darstellen. Es gehört also v. 11b zu v. 10 und 11a. — Die *πανοπλία θεοῦ* ist „die Ganzrüstung, die von Gott her ist". In v. 11b aber handelt es sich um ein Stehen wider die Kunstgriffe (vgl. zu 4, 14; S. 195) des Teufels, nicht jedoch im Gegensatz zum Fliehen, sondern im Gegensatz zum Unterliegen (vgl. v. 13). Die Verbindung auch des zweiten *πρός* v. 11 mit *ἐνδύσασθε* (Hfm.) ist gekünstelt. Beidemal drückt *πρός* die Richtung aus. Die Verschiedenheit liegt je in dem regierenden Begriff.

V. 12 bringt die Begründung der Aufforderung: „denn nicht ist uns der Kampf (= denn der Kampf, den wir zu bestehen haben, geht nicht) wider Menschen (über *αἷμα καὶ σάρξ* vgl. zu Mt 16, 17; Gl 1, 16), sondern gegen die *ἀρχαί κτλ.*"[1]) *Πάλη* wird hier schwerlich im technischen Sinne des „Ring"-Kampfs gedacht sein, wozu v. 12 und v. 13ff. nicht passen, sondern in jener Weitschaft, die auch uns geläufig ist, wenn wir vom Ringen zweier Heere u. dgl. sprechen, weil es sich darum handelt, wer „oben auf bleibt" (Hfm.). Ob der Ap an ein unmittelbares Ringen mit Geistmächten denke, oder nur meine, daß dieselben als die treibenden hinter *σὰρξ καὶ αἷμα* stehen, wird nicht gesagt. Mindestens ist das letztere nicht ausgeschlossen.[2]) Daß *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* aber irgendwie als arge Mächte gedacht sind, ist hier noch deutlicher als 3, 10. Neben sie tritt diesmal noch: *κοσμοκράτορες*, d. i. Weltherrscher. Daß dies jedoch nicht eine dritte Klasse darstellt, ergibt sich aus der Benennung selbst, wie es denn überhaupt sehr fraglich ist, ob der Ap auch nur die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* wirklich als zwei bestimmte Klassen von Wesen unterschieden habe, zumal hier, wo der Genit. *τοῦ σκότους* augenscheinlich zu allen drei Aus-

---

[1]) Auffällig ist die im NT nur noch Hb 2, 14 vorkommende Wortstellung statt des sonst üblichen *σάρξ καὶ αἷμα* (bei Pl Gl 1, 16; 1 Kr 15, 50). Wenn Crem. meint, daß der Grund darin liege, daß es hier nicht wie sonst auf die sittlich-religiöse Qualität ankomme, nicht auf den Unterschied von Gott etc., so dürfte das den sonstigen, speziell auch den sonstigen paulinischen Gebrauch verkennen. Eher würde es mir wahrscheinlich dünken, daß sich in dem vorliegenden Kontext der Begriff des *αἷμα* als des Trägers des Lebens und damit der Kampffähigkeit vorgedrängt habe. Doch ist wohl überhaupt kein plausibler Grund anzuführen, sondern die Umstellung gehört zu den Zufälligkeiten, mit denen besonnene Auslegung rechnen muß. Jedenfalls wäre sie für einen Pseudopaulus kaum weniger auffällig, als für den Ap.

[2]) Möglich wäre übrigens auch hier, wie Mt 16, 17 und Gl 1, 16 (vgl. Zahn z. d. St.), daß der Ap nicht nur an andere Menschen denkt, sondern an „menschliches Wesen" einschließlich dessen, was die eigene Natur uns in den Weg legt; vgl. zur Sache Jk 3, 6.

drücken gehört, so daß man seine Meinung wohl dahin umschreiben kann, daß man sagt: „sondern wider die diese Finsternis durchwaltenden Wesen, sei es daß man sie als *ἀρχαί* oder *ἐξουσίαι* zu charakterisieren hat oder sie mit einem Worte als Weltherrscher bezeichnet.“[1]) *Τὸ σκότος τοῦτο* aber ist das von Gott, dem Lichte, abgewandte Sein, wie es hienieden vor Augen liegt (*τοῦτο* deiktisch, wie in *ὁ κόσμος οὗτος*; vgl. 2, 2) und tatsächlich unter den Einwirkungen jener Wesen steht. — Hinzugefügt wird als weitere Charakterisierung: *πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Der Zusatz ist insofern nicht überflüssig, als in den ersten Bezeichnungen die Gegner vorwiegend sozusagen nach ihrer quantitativen Überlegenheit im Vergleich mit *αἷμα καὶ σάρξ* charakterisiert waren („Mächte, Gewalten, Weltherrscher dieser Finsternis“), während jetzt die sittliche Qualität den Ton hat. Der Genit. *τῆς πονηρίας* ist dabei wieder charakterisierender Genit., ganz entsprechend dem Genit. in *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* (Lc 16, 8). Daß aber nicht das Subst. *πνεύματα*, sondern das substantivierte Adjekt. *τὰ πνευματικά* gewählt ist (geistige Existenzweise tragende Wesen), liegt wohl an dem Gegensatz zu *αἷμα καὶ σάρξ*. Über das *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* ward schon zu 2, 2 (S. 112 f.) das Nötige bemerkt: es charakterisiert die Geistwesen der Bosheit als in der Jenseitigkeit ihre Behausung habend, um von dorther zu unheimlich-argem Wirken ins Diesseits auszugehen.

Ebenso wie 5, 17 mit *διὰ τοῦτο* zurückgreifend wird nun (v. 13 ff.) die Mahnung zu rechtem Gerüstetsein näher ausgeführt. Aufnehmen soll man die bereitliegende Rüstung: *ἵνα δυνηθῆτε κτλ.*. Auch hier wird entsprechend dem Begriff des *δύνασθαι* sowie dem ganzen Kontext der Gegensatz zu *ἀντιστῆναι* nicht die Flucht, sondern das Unterliegen sein. Die Frage ist aber, ob mit dem „argen Tage“ speziell die letzte Bedrängnis gemeint sei. Der Ausdruck könnte es nahelegen. Doch spricht der Kontext entschieden dagegen, da weder vorher noch nachher ein Hinweis auf das Ende sich findet. Freilich darf man nicht jeden Tag gemeint sein lassen, als ob es hieße: *ἐν τ. ἡμέραις ταύταις ταῖς πονηραῖς*, sondern gedacht ist der jedem einmal oder öfter kommende arge Tag, die jedem einmal oder öfter kommende kritische Zeit. Und dazu stimmt sehr wohl das zweite Glied: *καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι*. Augenscheinlich nämlich ist dies *στῆναι* auch hier nicht tonlos gemeint (dastehen als *κατεργασάμενοι*), sondern es ist das Aufrechtstehen dessen, der siegreich widerstanden hat. Darum braucht *κατεργάζεσθαι* nicht in der im NT sonst nicht nachweisbaren Bedeutung

[1]) Näheres vgl. zu Kl 1, 16. — *Κοσμοκράτορες* kehrt dort nicht wieder. Auch das spätere Judentum, das den Ausdruck gleichfalls hat, scheint ihn nicht als Terminus technicus für eine besondere Engelklasse verwendet zu haben (vgl. Wetst. z. St.).

„bezwingen“ gedacht zu sein, wozu auch das allgemeine ἅπαντα schlecht paßt. Erst recht aber ist es nicht „zurechtmachen“ im Sinne der Rüstung für den Kampf. Um dies zu besagen müßte es dem ἀντιστῆναι vorangestellt sein. Vielmehr ist gemeint das „ausrichten“ von allem; nur freilich nicht von „allem, was überhaupt dem Christen obliegt“, sondern von „allem, was zu dem Kampf am argen Tage gehört (re peracta)“.

Es folgt nun v. 14 die Einzelschilderung des geforderten sich Rüstens mit Anklängen besonders an Jes 59, 17 und Sap 5, 17 ff., aber wie 1 Th 5, 8 in durchaus selbständiger Verwendung des Bildes.[1]) „So stehet denn nun da — hier nach dem Zusammenhang vom kampfbereiten Stehen — gegürtet habend euere Lende in Wahrheit.“ Der Gürtel umschließt die Lende, indem er zugleich das Gewand aufhebt, so daß der Kämpfende nicht über sich selbst strauchelt. Dazu soll dem Christen ἀλήθεια dienen („mit Wahrheit, wie mit einem Gürtel gegürtet“). Gleichwohl wird man schwerlich an die subjektive Qualität der Wahrhaftigkeit zu denken haben, denn dadurch würde das Sonderliche der Rüstung im Unterschied von der allgemeinen Aufgabe des Christen (5, 9) verwischt. Ebensowenig kann die Heilswahrheit gemeint sein, wozu auch der Artikel notwendig wäre. Ἀλήθεια ist, was ist wie es seinem Wesen nach sein soll. Solches ist dem Christen gegeben. Aber er soll sich nun auch ganz und gar daran halten und sich nicht blenden lassen von irgendwelchen anderen, scheinbaren Stützen: „mit dem, was wirklich etwas ist, dem Ewigkeitsgut der Wahrheit, alle störenden, hemmenden Gedanken und Neigungen zurückdämmend.“[2]) „Und angezogen habend den Brustharnisch der Gerechtigkeit.“ Auch hier hat man an die subjektive Rechtbeschaffenheit gedacht. Doch abgesehen davon, daß dieselbe noch übler geeignet wäre als Stück der πανοπλία θεοῦ gedacht zu werden, würde auch das Partic. Aor. schlecht passen. Die Meinung muß auch hier sein, daß das „sich rüsten“ geschieht durch rechte Verwendung eines dem Christen schon eigenen Gutes, nämlich als wirklichen Schutzmittels. Dies kann dann nichts anderes sein als die δικαιοσύνη τ. θεοῦ. Man soll dieselbe nicht nur als Refugium betrachten, in das man sich zurückziehen kann, sondern als den für den Kampf geeigneten Panzer, der nicht bloß die Zweifel im engeren

---

[1]) Der durchschlagende Unterschied ist, daß an beiden Stellen Jehovah der ist, der sich rüstet. Damit ist die Möglichkeit ausgeschlossen, von mehr als Anklängen zu reden; das Gleiche gilt auch betreffs Jes 11, 5, wo der Geschilderte der Messias ist.

[2]) In gewissem Sinne wird man sagen können, daß der Ton nicht eigentlich auf den einzelnen Waffen, sondern auf dem Antun derselben ruht. Das Anziehen der Rüstung Gottes besteht zuerst darin, daß man Wahrheit (die man schon hat) sich als Gurt dienen läßt.

Sinn abhält, die die argen Geister etwa zu erwecken bedacht sind. sondern der aller Anfechtung gegenüber die Freudigkeit verleiht zu sprechen: „Ist Gott für mich, heran, wer wider mich.“ — Und „unterbunden, beschuht die Füße ἐν ἑτοιμασίᾳ κτλ.“. Verführt durch die Erinnerung an Jes 52, 7 versteht man hier vielfach die Bereitschaft, das Evangelium zu verkünden. Doch hat dies in einem Zusammenhang, wo es sich um die Ausrüstung des Christen behufs siegreichen Widerstandes gegen die Geistermächte handelt, keinen Anhalt. Man wird zu denken haben an „die Bereitschaft. welche das Evangelium des Friedens **verleiht**“. Daß ein solcher Genit. nur bei persönlichem Subjekt denkbar sei, ist eine unbewiesene Behauptung. Zur Sache wird man sich an das zu 1, 2 und 2, 14 ff. über εἰρήνη Gesagte erinnern. Es ist die frohe Botschaft vom **Heil**, die der Christ sich dazu dienen lassen soll, festen Tritts dem Widersacher entgegenzutreten. Denn darum und nicht um die durch die Schuhe angeblich ermöglichte größere Bewegungsfreiheit wird es sich handeln.

In v. 16 ist die LA fraglich. Die scheinbare Schwierigkeit von ἐν πᾶσιν scheint hierfür zu sprechen. Doch ist damit bei näherem Zusehen überhaupt kein Sinn zu verbinden. Denn die einzig mögliche Übersetzung: „in allen Fällen“ würde zwar zur Not passen. wenn das folgende Partizip im Präsens stünde: „indem ihr in allen Fällen aufnehmet“, aber kaum bei στῆτε ἀναλαβόντες, und der Versuch ἐν πᾶσιν zum Vorangehenden zu nehmen. ergibt nicht nur für das Vorige einen wunderlichen und bei richtigem Verständnis von ἑτοιμασία κτλ. ganz unpassenden Sinn,[1]) sondern veranlaßt auch ein neben dem mehrfachen καί hartes Asyndeton. Man wird daher die LA ἐπὶ πᾶσιν vorzuziehen haben und dies im Sinne von „zu allem hinzu“, verstehen müssen.[2]) Man hat dies wohl verkannt, weil man der Meinung war, daß sich die Darstellung in v. 17 in Form gleichmäßigen Anschlusses fortsetzen wolle (vgl. unten), weswegen man eben geradezu ἐν für ἐπί schrieb. Dies ist aber, wie sich zeigen wird, ein Mißverständnis, wenn auch freilich der Vorschlag Hfm.'s

---

[1]) Man versteht es so, daß gesagt sei: beschuht die Füße mit Bereitschaft, das Evangelium in allen Fällen zu verkündigen (Wohlbg., Hpt.); doch ist diese Aussage noch seltsamer im Kontext, als wenn man das ἑτοιμασία ohne ἐν πᾶσιν so erklärt.

[2]) Für ἐν zeugen allerdings nicht nur B und ℵ, sowie P und etliche Minusc. und Väter, sondern es werden auch die altlat. Hss. (d e f g), vulg., cop., syr. post., aeth. angeführt. Doch ist die Frage, ob dieselben nicht als Vorlage ἐπί voraussetzen, das die Übersetzer im Sinne von „bei“ verstanden, eine Vermutung, die dadurch gestützt wird, daß dieselben (vgl. d g) gern das ἀναλαβόντες im Unterschied von den vorangehenden Partizipien Aor., die sie z. T. präteritisch übersetzen, präsentisch wiedergeben. Direkt für ἐπί treten A D E G u. a., Pesch. und Goth., Ambrst. und Chrys. u. v. a. ein.

sich kaum empfiehlt, v. 16 bereits unter das Hauptverbum von v. 17 zu stellen, indem dadurch das Ergreifen des Schilds als eine Nebenbestimmung zu stehen käme. V. 16 schließt vielmehr für sich ab: „zu allem schließlich ergriffen habend den Schild des Glaubens, d. h. eueren Glauben als Schild, mit dem ihr auslöschen könnt etc.“ Das Bild ist hergenommen von den mit einem Brennstoff gefüllten Pfeilen, deren Glut schwer zu löschen, deren Wunden besonders schmerzlich und schwer zu heilen waren (vgl. die Notiz bei Wetst. z. St.). Doch geht der Ap über den Vergleich in etwas hinaus, indem er sagt: „mit welchem ihr alle Geschosse des Argen (d. i. Satans), die brennenden, werdet auslöschen können.“ Der Schild des Kriegers kann brennende Pfeile auffangen, aber er kann das Feuer nicht ersticken, und da es sich um den großen Schild handelt, ist auch ein Erdrücken am Boden schwierig. *Σβέσαι* steht darum hier wohl schon in dem weiteren Sinne von „in ihrem Brennen unwirksam machen“ und das vermag der Schild des Glaubens, die freudige Heilszuversicht gegenüber selbst den schmerzendsten Geschossen der Anfechtung, die Satan sendet, eben weil der Glaube ein Gut hat, demgegenüber jedes Leid in nichts zusammenfällt, wofern man nur gelernt hat, ihn stetig dem Feind entgegenzuhalten, so daß man sich nicht erst darauf besinnen muß, sondern jederzeit allem getrost entgegensehen kann.

Wenn es nun v. 17 weiter heißt: *καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε κτλ.*, so fällt alsbald die andere Art des Genit. *τ. σωτηρίου* auf, der hier nicht etwas Subjektives bezeichnet, wie die Bereitschaft und den Glauben bzw. auch die *δικαιοσύνη*, und der darum offenbar nicht als Genit. epexeg. gemeint ist. Dazu kommt eine höchst auffällige Allgemeinheit: Helm des „Heils“ (der Ausdruck aus Jes 59, 17, wo Jhvh denselben sich aufsetzt); endlich das neue und andersartige Verbum *δέξασθε*. Da nun letzteres zugleich für die zweite Vershälfte gilt, wo gleichfalls der Genit. nicht epexegetisch gemeint sein kann, so empfiehlt es sich zunächst die zwei Satzhälften so eng zusammenzunehmen, daß der Relativsatz v. 17^{b} zu beiden Objekten gehört.[1]) Damit aber wird deutlich, daß, wie oben bemerkt, der ganze Vers nicht die einfache Fortsetzung des Vorigen ist, sondern eine Ergänzung. Man drückt dies am besten so aus, daß man das erste *καί* mit „dazu“ übersetzt (vgl. zu 5, 4). Es ist eine Art Nachtrag zu dem bisherigen: „So stehet denn gegürtet, gepanzert, beschuht, schließlich den Schild am Arm! Dazu nehmet den Heilshelm und das Geistesschwert des Gottesworts;“ wozu dann v. 18 noch das Gebet fügt.

---

[1]) Die Attraktion des Relativs im Numerus und Genus an das Prädikat des Relativsatzes ist ohne Anstoß: „womit ich meine Wort Gottes“.

Aber in welchem Sinne heißt Gottes Wort *περικεφαλαία τοῦ σωτηρίου*? Indem man sich an die zuvorgenannten Schutzwaffen erinnert, denkt man auch hier an die das Haupt schützende Bedeutung des Helms. Und möglich wäre dies auch bei der vorgeschlagenen Konstruktion. Aber bei der hier ganz besonders engen Anlehnung an Jes 59, 17 dürfte es sich doch empfehlen, den dort vorliegenden Sinn zu beachten.[1]) Nun ist dort der Helm des Heils, den Jhvh sich aufsetzt, offenbar Symbol dafür, daß er schließlich sein Heil sieghaft hinausführen wird. Dementsprechend will der Ap hier sagen: „dazu macht euch das Wort Gottes zu eigen als einen auf Heil hinweisenden, Heil verbürgenden Helm auf eurem Haupte und als ein den Sieg verleihendes Schwert in eurer Hand".[2]) — Ebenso wie *τοῦ σωτηρίου* ist dabei, wie bemerkt, auch *τοῦ πνεύματος* nicht Genit. epexegeticus, sondern es charakterisiert das Schwert als das vom Geiste stammende, von ihm dargereichte: das „Geistesschwert". Heilshelm und Geistesschwert aber werden gedeutet mit *ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ*. Ganz sicher berechtigt das Fehlen des Artikels vor *ῥῆμα* nicht zu der Erklärung von einzelnen Gottesworten: „welches ist (irgend) ein Wort Gottes", was zu den Objekten von *δέξασθε* nicht paßt. Ganz gleichgültig ist zwar das Fehlen des Artikels auch nicht. Es läßt mehr den Prädikatscharakter, bzw. das Qualitative hervortreten, vielleicht im Zusammenhang damit, daß die Aussage sich auf beide voranstehende Substantiva bezieht: „welche sind Wort Gottes, d. h. etwa: welche gegeben sind mit Wort Gottes, oder vielleicht noch einfacher, indem *ῥῆμα θεοῦ* von *δέξασθε* abhängig gedacht ist: d. i. Wort Gottes."

In der schon angedeuteten Weise schließt sich v. 18 an, nicht so, daß, wie Hfm. will, *διὰ πάσης προσευχῆς κτλ.* zu *δέξασθε* gehört, wozu besonders das *πάσης* wenig paßt. Vielmehr bezeichnet *διὰ πάσης προσευχῆς — προσευχόμενοι* das Verhalten, welches das zuvor geforderte Tun begleiten soll: „wobei ihr unter aller Art von Anrufen und Bitten beten möget zu aller Zeit in Geist", d. h. nicht bloß gelegentlich einmal, sondern Tag für Tag und Stunde für Stunde, wo immer die Möglichkeit ist, betende Hände aufzuheben; und zwar *ἐν πνεύματι*, d. i. so, daß es nicht bloß Lippenwerk ist, sondern daß das gottgeschenkte geistliche Leben

---

[1]) Die Anlehnung ist um so enger, als Pl sogar *σωτήριον* von dort herübernimmt, während 1 Th 5, 8 bei etwas loserer Anlehnung das ihm sonst allein geläufige *σωτηρίας* steht, woraus Sod. auf nicht paulinischen Ursprung unserer Stelle argumentiert!

[2]) Vgl. den verwandten Gedanken 1 Th 5, 8, wo als Helm die Hoffnung auf Heil, wie hier das Wort vom Heil gedacht ist. Die obige Auslegung von *περικεφαλαία τ. σωτηρίου* ist natürlich bedingt durch die Anerkennung der angenommenen Gedankenteilung.

sich darin betätigt: „geistlicher Weise".[1]) — Hinzu tritt *καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες*; unter Gebet etc. betend „und daraufhin wachend"; d. h. die Augen offen haltend, um zu sehen, wo, wann, wie man beten möge, um so keinen *καιρός*, keine Gelegenheit zu versäumen. — Die Frage ist aber nun, wie das folgende *ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει κτλ.* anschließe. Man hat es eng zu *καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες* gezogen, aber wenn man auch von einem Wachen unter Gebet (*ἐν δεήσει*) reden kann, so doch schwerlich von einem Wachen in „allerlei Ausharren und Bitten". Auch käme das *περὶ πάντων τ. ἁγίων*, selbst wenn man es durch ein Komma vom Vorigen trennt, störend herein: „indem ihr betet und darauf los wachet unter aller Art Gebet, für alle Heiligen und für mich." Ebensowenig empfiehlt es sich, das *ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει* derart als Näherbestimmung zu *προσευχόμενοι* zu nehmen, daß es erst den mit dem Anfang des Verses begonnenen Gedanken vollständig macht: „indem ihr unter aller Art von Bitten und Gebet betet etc. in aller Art Ausharren und Gebet." Ja das letztere (*καὶ δεήσει*) würde so überflüssig, daß man es wirklich mit Wohlbg. würde streichen müssen.[2]) Endlich aber wird es nicht angehen, die Worte neben *προσευχόμενοι* zu stellen als zweite Begleiterscheinung des *δέξασθε*. Dagegen erscheinen sie sehr einfach, wenn man sie, aufs engste mit der Näherbestimmung *περὶ πάντων τ. ἁγίων* zusammengeschlossen, als weitere lose angefügte Näherbestimmung des *προσευχόμενοι* neben *ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι*, bzw. neben *διὰ πάσης προσευχῆς κ. δεήσεως* und *ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι* tretend denkt: „Unter aller Art von Gebet und Bitte betend zu aller Zeit im Geist und daraufhin wachend; in allem Ausharren und Bitten betreffs aller Heiligen (scil. betend)"; wozu dann drittens tritt: „dazu für mich"! — besonders letzteres ein echter Briefübergang, der das Gegenteil von einem Kennzeichen der Unechtheit darstellt, wenn er auch keineswegs als besonders elegant bezeichnet werden kann. Die Zusammenstellung von *προσκαρτ.* und *δέησις* betreffs aller Heiligen kann, da beides von *προσευχόμενοι* abhängt, in der Tat

---

[1]) Die Meinung, daß *ἐν παντὶ καιρῷ* und *ἐν πνεύματι* als zweite und dritte Bestimmung neben *διὰ π. προσευχῆς κ. δεήσεως* träte, weil man nicht zu jeder Zeit verschiedene Gebetsweise anwenden könne, ist zu äußerlich motiviert. Natürlich kann man das nicht, aber man kann jeder Zeit bald so bald so beten und immer im Geist.

[2]) Wenn Wohlbg. sich auf cod. 112 beruft, wo *καὶ δεήσει* wirklich fehlt, so ist das lediglich eine Zufallshilfe für seine Konjektur; denn die Auslassung ist dort schwerlich mehr als ein Flüchtigkeitsfehler. Ihm steht gegenüber die Auslassung von *προσκαρτερήσει καί* in DGdg. Hier wie dort mag das von Wohlbg. bemerkte ähnliche Wortbild: *καρτερησει* und *καιδεησει* mitgewirkt haben. Dagegen erklärt sich daraus kaum das Hereinkommen eines nicht ursprünglichen *καὶ δεήσει*.

als ein Hendiadyoin gefaßt werden, worauf doch schließlich auch Hfm. hinauskommt, obwohl er jenes als Verhalten und dieses als Tun unterscheidet.

Betreffs v. 19 ward nun schon in der Einl (S. 6) festgestellt, daß es sich dem Ap nicht darum handelt, überhaupt Gelegenheit zum Reden zu bekommen, sondern er bittet, „es möge ihm Rede gegeben werden". Gewöhnlich schließt man dabei die folgenden Worte hieran so an, daß man das *γνωρίσαι*, bzw. *ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι* als das mit der Bitte um das rechte Wort beim Reden gemeinte *τέλος* faßt: „auf daß ich in Freimut kund mache das Geheimnis etc." Doch ergibt sich dadurch entweder eine störende Tautologie, indem, gleichviel ob man den Zwecksatz v. 20ᵇ dem von v. 19ᵃ (*ἵνα μοι δοθῇ*) subordiniert oder koordiniert nimmt, das *ἐν παρρησίᾳ* in dem *παρρησιάσωμαι* in unschöner Weise wiederkehrt, oder man muß eine Abhängigkeit des zweiten *ἵνα* von dem voranstehenden Relativsatz annehmen, die schlechthin unglaublich ist.[1]) Es scheint mir nichts übrig zu bleiben, als entweder die Annahme, daß der Ap das *ἐν. παῤῥησίᾳ γνωρίσαι κτλ.* abhängig gedacht hat von *ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος μου*, so daß zu umschreiben ist: „daß mir Rede gegeben werde, so oft ich meinen Mund zu freudiger Kundmachung des Geheimnisses auftue, um deswillen ich botschafte in Fesseln"; worauf v. 20ᵇ, sei es in Ko- oder besser in Subordination, fortfährt: „auf daß ich darin (nämlich *ἐν τ. μυστηρίῳ*) freudig werde, so wie ich soll zu sprechen"; oder aber man muß *ἐν ἀνοίξει τ. στ. μου* mit dem Folgenden zusammenfassen als die Form der Erfüllung der Bitte: „daß mir Rede gegeben werde in Gestalt freudigen Auftuns meines Mundes zur Kundmachung etc." = „in der Weise, daß ich meinen Mund freudig auftun möge zur Verkündigung des Geheimnisses, um des-

[1]) Vertreten ist diese Abhängigkeit u. a. von Beng. Doch ist seine Begründung sehr dunkel. Er sagt: „legatione fungor in catena (Paradoxon. Mundus habet legatos splendidos. Hinc pendet mox *ἵνα* ut. — *ἐν αὐτῷ*, in illo) in mysterio". Verstehe ich ihn recht, soll das des Ap Meinung dahin erklären: „für das ich Botschafter bin in erniedrigenden Fesseln, damit ich auf nichts anderes als jenes Mysterium hin Mut fasse". Anders will Sod. *πρεσβεύειν* im Sinn von „unterhandeln" nehmen und läßt davon den Absichtssatz so abhängen, daß er besagt: damit ich mit demselben, Freiheit für die Verkündigung des Ev erlangend „freimütig heraustreten möge". *Ὡς δεῖ κτλ.* soll dann selbständig hinzutreten: dementsprechend, daß ich ja reden muß. — Letzteres nehmen auch Hpt. und Wohlbg. an, doch soll nach Hpt. (Wohlbg. deutet nur an) das *ἵνα κτλ.* gewissermaßen das *ὑπὲρ οὗ* erklären: „um des willen — nämlich um es freimütig zu verkündigen — ich botschafte in Fesseln". — Die Künstlichkeit der Bengel'schen Erklärung liegt auf der Hand; nicht minder die Willkür, mit der Sod. *πρεσβεύειν* und *παρρησιάζεσθαι* wertet. Aber auch Hpt.'s Erklärung bringt doch einen sehr seltsamen, bei wörtlicher Übersetzung unerträglichen Gedanken herein und der Schlußsatz wird vom Nächstliegenden losgerissen.

willen ich botschafte in Fesseln“, worauf dann v. 20^{b} wohl zu subordinieren wäre. Jedenfalls würde aber beidemal das zweite παρρησιάσωμαι absichtlich geschrieben sein, um eine Steigerung auszudrücken. Pl möchte nicht nur im allgemeinen freudig reden von dem μυστήριον, sondern eine durch die Darreichung von λόγος zur sicheren Höhe gebrachte Freudigkeit gewinnen, die ihn sprechen läßt, so wie er soll, d. h. so wie es ihm als Ideal vorschwebt.[1]) Betreffend das ἐν αὐτῷ kann man nun aber zweifeln, ob es als Angabe des Grundes gemeint ist, auf dem das παρρησιάζεσθαι erwachsen soll, oder als Angabe des Gebiets, in dem der Ap so wie er soll zu sprechen freudig werden möchte. Die Voranstellung des ἐν αὐτῷ vor παρρησιάσωμαι scheint für ersteres zu sprechen, indem sie den Ton auf das αὐτῷ zu legen scheint. Doch ist dies nicht notwendig der Fall, da der Grund dafür auch darin liegen kann, daß das παρρησ. eng mit ὡς δεῖ με λαλῆσαι zusammentreten sollte. Dann aber wird sich in der Tat die zweite Fassung empfehlen, bei der der Gedanke ausschließlicher in der Richtung bleibt, welche mit dem ersten ἵνα eingeschlagen war. — Was endlich den Inhalt des μυστήριον anlangt, so ist es nicht ganz gleichgültig, ob man den Genit. τοῦ εὐαγγελίου beibehält oder ihn nach gewichtigen Zeugen streicht. Im ersteren Falle ist es zweifellos das Nächstliegende, an das in der Frohbotschaft bestehende μυστήριον, an den Gesamtinhalt des Evangeliums zu denken (sachlich gleich dem μυστ. τοῦ Χοῦ 3, 4). Daß der Ap dem gegenüber sagen könne: ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει ist sicher. Denn wenn er sich auch sonderlich als δέσμιος ὑπὲρ τῶν ἐθνῶν wußte (3, 1), so botschaftete er doch auch als solcher zugunsten des Evangeliums überhaupt, daß es nämlich sich ausbreite bis an die Enden der Erde. Streicht man dagegen τοῦ εὐαγγελίου, so liegt allerdings der Gedanke an das sonderliche Mysterium, daß auch die Heiden des Heils teilhaftig sein sollen (3, 6), näher. Für die Streichung spricht, daß der Genit. nicht nur bei den Abendländern F-G g Vict und dem nach Horts Beobachtung für die Paulusbriefe öfter abendländische LAA vertretenden Vaticanus sowie im Text Ephraems fehlt, sondern daß wieder einmal Marcion mit ihnen zusammen zu treffen scheint. Doch wäre es möglich, daß dessen Text hier nicht uninteressiert ist. Und es bleibt auffällig, daß sich neben τ. εὐαγγ. keine anderen Ergänzungen finden, wie etwa τ. Χοῦ, wozu 3, 4 und Kl 4, 3 geradezu herausfordern (vgl. auch τὸ μυστ. τ. θεοῦ Kl 2, 2; 1 Kr 2, 1? dagegen nie sonst τοῦ εὐαγγ.).

---

[1]) Also: auf daß mir Rede gegeben werde, in freudigem Auftun meines Mundes zu kündigen das Geheimnis, damit ich ἐν αὐτῷ Freudigkeit gewinne zu einem Sprechen, wie ich sprechen soll.

Man wird die Entscheidung der Auslegung des Kl überlassen müssen, der in gewissem Sinne des Pl eigene Deutung darstellt (vgl. z. St.).[1])

Mit v. 21—24 kommt nun der Briefschluß, entsprechend dem Umstand, daß es sich um einen Zirkularbrief und zwar an persönlich unbekannte Gemeinden handelt, ohne viel Persönliches. Hätten wir den Kl für unmittelbar vorher geschrieben zu halten, so würde natürlich v. 21 f. als Nachklang des dort Gesagten erscheinen, und es wäre möglich, daher auch das *καὶ ὑμεῖς* zu erklären, wenn schon man immerhin eine gewisse Flüchtigkeit darin zu sehen hätte, da ja die Leser nichts davon wissen konnten, daß der Ap unmittelbar vorher an die Kolosser geschrieben hatte, sondern das erst von Tychicus hören mußten. Überdies sollte man, da ja auch die Kolosser die entsprechenden Nachrichten auf demselben Wege bekommen sollten, erwarten, daß das *καί* dem *ὑμῖν* v. 21[b] oder dem *πρὸς ὑμᾶς* v. 22 vorangestellt oder wenigstens daß es an letzterer Stelle wiederholt wäre. Für uns kommt dies alles nicht in Betracht, da wir Eph als den früher geschriebenen und abgesandten Brief ansehen mußten, ein Ansatz, der im Verlauf der zusammenhängenden Erklärung immer aufs neue Bestätigung gefunden hat. Darum wird man das *καὶ ὑμεῖς* gleichwohl nicht so zu verstehen haben, daß der Gegengedanke wäre: „so wie ich von euch weiß“, da hiervon seit 1, 15 nicht die Rede war und die Sachlage es in keiner Weise nahelegte, darauf zu reflektieren. Auch sollte man erwarten, daß der Ap dann geschrieben hätte: *τί πράσσω ἐγώ*.[2]) Im Gegenteil! Gerade das Bewußtsein, daß zwischen ihm und seinen Lesern diesmal eine weit weniger enge Verbindung bestand, als dies sonst der Fall war, macht sich geltend, indem der Ap schreibt: „damit aber auch ihr wisset, scil. wie die sonst mir anvertrauten Gemeinden“. Was sie wissen sollen, sagt das doppelte Objekt: *τὸ κατ᾽ ἐμέ, τί πράσσω* = „das mich Anlangende, nämlich was ich treibe, wie es mir ergehe“ (vgl. die Formel *εὖ πράττειν*). Der Nachsatz aber lautet: „so wird euch alles kundtun Tychicus“. Tychicus war nach AG 20, 4 ein Asianer und als solcher ein sehr angemessener Bote an die Gemeinden, doch gibt ihm der Ap noch eine empfehlende Würdigung mit: „der geliebte Bruder und getreue *διάκονος* im Herrn“. Trotz des Mangels eines Genit. ist *διάκονος* gewiß nicht „Amtsbezeichnung“, denn es handelt sich

---

[1]) Die LA Marc's läßt sich nur aus den Worten Tertullians erschließen: „constantiam manifestandi sacramenti in apertione oris“, womit nur eine freie Wiedergabe vorliegt. Doch ist das Fehlen des Genit. sehr wahrscheinlich. Dagegen haben ihn ℵ A D E d e f vulg., syr. u. v. a. Texte, sowie die meisten Ausleger.

[2]) Eine andere Möglichkeit wäre übrigens: auch ihr, wie die anderen Gemeinden, an die der Zirkularbrief gerichtet war.

nicht um eine Stellung innerhalb einer Einzelgemeinde, wofür eine Näherbestimmung wie Rm 16, 1 unerläßlich wäre (anders Phl 1, 1 und 1 Tm 3, 8 und 12, wo der Kontext die Sonderbeziehung an die Hand gibt). Das ἐν κυρίῳ ersetzt den Genit. und bestimmt den Dienst des Tychicus als innerhalb der Sphäre des Herrn sich bewegend, so daß sachlich nichts anderes gemeint ist als Kl 1, 7 (vgl. 1 Th 3, 2). Also auch nicht etwa: Pauli Diener, wogegen vgl. Kl 4, 7: καὶ σύνδουλος. Das ἐν κυρίῳ wird demohngeachtet zu beiden Prädikaten gehören.

Aber nicht in dem Sinne nur sagt Pl γνωρίσει κτλ., daß er solches etwa von dem guten Willen oder natürlichen Bedürfnis des Tychicus erwartet, sondern er sendet ihn zu eben dem Ende an die Leser, daß diese erkennen τὰ περὶ ἡμῶν. Der Plural ἡμῶν steht nicht einfach für ἐμοῦ, sondern er faßt die Genossen des Ap mit ihm zusammen, vielleicht unwillkürlich, aber eben doch in einer aus der Situation sehr begreiflichen Änderung der Vorstellung. Da, wo der Ap die Absicht ausspricht, daß auch die Leser von ihm hören sollen wie andere seiner Gemeinden, schreibt er τὸ κατ' ἐμέ. Da, wo der entsprechende konkrete Auftrag des Tychicus ihm vorschwebt, schreibt er τὰ περὶ ἡμῶν. Denn wenn nun Tychicus berichten soll, so wird und muß er von Pl und seiner Umgebung berichten. Außerdem soll er παρακαλεῖν τὰς καρδίας. Παρακαλεῖν ist „zurufen“ oder „zureden“. Ob letzteres im tröstenden, ermahnenden oder ermunternden Sinne gemeint sei, richtet sich nach dem Kontext. Im vorliegenden Falle ist natürlich an das dritte, allgemeinste zu denken.

In eigentümlich objektiver Form erfolgt der Schlußgruß. Auch hier hat die Einl schon die Erklärung an die Hand gegeben. Es handelt sich nicht um eine Plo bekannte Leserschaft, sondern um einen größeren Kreis persönlich fremder Gemeinden, deren Bild sich nicht in konkreten Zügen dem Schreibenden lebendig vor Augen stellt. Und es handelt sich um einen Brief, der doch mehr den Charakter einer allgemein gehaltenen Ansprache trägt. Was ist natürlicher, als daß sich dem Ap da eine etwas andere Art des Schlußwunsches aufdrängt als sonst; „liturgischer“ gehalten zunächst schon darin, daß die zweite Person hinter der dritten zurücktritt, „liturgischer“ gehalten aber auch in ihrem Inhalt.[1]) — „Friede“ (vgl. zu 1, 2) wird den Brüdern angewünscht, d. h.

[1]) Die eigentümliche Form ist also sicher nicht ein Merkmal der Unechtheit. Vielmehr tritt, wie schon oben bei dem Wechsel des ἐμέ und ἡμῶν, bzw. überhaupt der Formulierung von v. 21f. (beachte noch den feinen Unterschied von Kl 4, 9; vgl. Einl S. 23 und zu Kl) gerade in dieser Eigentümlichkeit ein Zug heraus, der sich erst bei lebendiger Versetzung in die Situation des Ap wirklich erklärt, während für einen Pseudonymus die Abweichung von der apostolischen Sitte nicht verständlich wäre.

natürlich denen, an die Pl schreibt. Wenn Hpt. sich hiergegen auf v. 24 beruft, wo „jedenfalls der Blick des Vf auf allen Christen ruhe", so setzt das eine unlebendige Pressung der Worte dieses Verses voraus. Es versteht sich ganz von selbst, daß ein derartiges Wort in einer Ansprache an einen größeren Kreis die dem Schreibenden vor Augen stehenden Glieder dieses Kreises meint, soweit von ihnen gilt, was das Partizipium aussagt. Noch weniger kann v. 23, wo nicht einmal ein *πᾶσιν* steht geschweige etwa ein Zusatz wie 1 Kr 1, 2, über den Leserkreis hinaus gedacht sein.

Mit der *εἰρήνη* wird nun aber weiter *ἀγάπη μετὰ πίστεως* zusammengestellt. Der Zusatz verbietet, an Liebe Gottes an Stelle des sonst üblichen *χάρις* zu denken. Es kann nur das Lieben der *ἀδελφοί* untereinander gemeint sein, das hier als von Gott zu verleihende Gabe gedacht ist. Betreffs des *μετὰ πίστεως* könnte man nun versucht sein, dadurch die Liebe als treu charakterisiert zu denken. Doch weist das *μετά* nicht auf ein solches Verhältnis, wie es zwischen Liebe und Treue bestehen mag. Anderseits spricht schon die Wortstellung, aber auch der Begriff der *εἰρήνη* gegen eine Beziehung von *μετὰ πίστεως* auf beide Begriffe. Vielmehr wird neben Befriedung „Liebe *μετὰ πίστεως*" den Brüdern von Gott her angewünscht; nicht aber *πίστις μετ' ἀγάπης*. Dies hat man für unpaulinisch erklärt. Doch wird des Glaubens nur als des selbstverständlich nicht fehlen dürfenden Elements gedacht: „und Liebe im Bunde mit (ja vielleicht: neben) Glauben" (vgl. über *μετά* Kühner-Gerth § 439, 1). — Dagegen legt sich die Frage nahe, ob es vielleicht doch nicht zufällig war, wenn 1, 15 die *ἀγάπη* nach wahrscheinlichster LA nicht erwähnt ward? Hatte der Ap vielleicht doch aus den empfangenen Nachrichten den Eindruck gewonnen, daß man zwar an den Herrn Jesus Christus und zu allen Heiligen sich halte, daß aber der Verkehr innerhalb der Gemeinden hier und da noch nicht das Maß liebevoller Gemeinschaft zeige, das für Christen ziemt? — Es ward zu 4, 1 ff. bemerkt, daß es nicht spezielle Vorkommnisse gewesen sein müssen — Streitigkeiten im größeren Stil sozusagen —, was die dortigen Mahnungen bedingte (S. 177). Dies wird auch hier festzuhalten sein. Es lag nichts von derartigen Nachrichten vor. Darauf hätte Pl selbst in einem Zirkularschreiben deutlicher Bezug genommen. Aber es gibt Stimmungsberichte, die nur in leisen Andeutungen sich bewegen. Und so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß der Ap auf die Frage, wieweit es die Gemeinden in der rechten brüderlichen Liebe gebracht, von seinen Gewährsmännern zurückhaltende Antworten, Andeutungen, daß es darin hier und da noch besser werden dürfte, zu hören bekommen hatte. Solchen ungreifbaren und doch nicht ganz beiseite zu schiebenden Hinweisen gegenüber war, wie eben angedeutet, ein näheres Eingehen nicht

am Platze. Dagegen ist es begreiflich, daß der Ap, nachdem er schon 4, 1 ff. und wieder 4, 31 f. nicht versäumt hatte, auf die Forderung der Liebe hinzuweisen, auch in seinem Schlußwunsch darauf Bezug nahm, indem er in feinsinniger Weise dabei eine Form wählte, die allen Vorwurf gegenüber den nicht bestimmt verbürgten Nachrichten beiseite ließ, nämlich die Form eines Wunsches, daß ihnen Heil und Liebe mitsamt Glauben von Gott und Christo her verliehen werden möge.[1])

Aber nicht mit diesem wenn auch noch so leisen Stachel schließt der Ap, sondern noch ein zweites Schlußwort fügt er bei, in dem die gewöhnlich am Schluß nochmals erwähnte *χάρις* angewünscht wird. Nur daß er auch hier eine eigentümliche Form wählt, indem er nämlich nicht nur wieder die dritte Person anwendet (statt *χάρις μεθ᾽ ὑμῶν* oder dgl.) — das war nach v. 23 natürlich — sondern indem er sagt: „die Gnade mit allen, die da lieb haben unseren Herrn Jesus Christus *ἐν ἀφθαρσίᾳ!*“ Sinnig hebt er damit die Leser wieder auf die Höhe, indem er sie an das erinnert, was sie, wie zu hoffen, wirklich von sich sagen können. — Die einzige Schwierigkeit bildet noch das *ἐν ἀφθαρσίᾳ*. Luthers Übersetzung (die da lieb haben „unverrückt“) wird immer wieder durch die Natürlichkeit des Gedankens zur Nachfolge reizen. Doch läßt sie sich aus dem Sprachgebrauch nicht rechtfertigen. *Ἀφθαρσία* ist überall Unvergänglichkeit im Sinne von Unverweslichkeit (vgl. 1 Kr 15, 42 ff.; Rm 2, 7; 2 Tm 1, 10). — Die vorgeschlagene Verbindung mit *τ. κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ.* scheitert schon an dem Fehlen eines hier unerläßlichen anknüpfenden Artikels; außerdem wäre diese Näherbestimmung „unseren in Unvergänglichkeit thronenden Herrn Jesus Christus“ seltsam. — Es bleibt nur die Verbindung mit *χάρις*, doch nicht so, daß das *ἐν ἀφθαρσίᾳ* die Form der *χάρις* brächte (in Gestalt von), sondern so, daß es (wie *ἐν πλεονεξίᾳ* 4, 19) eine Begleiterscheinung aussagt: „bei, in Begleitung von; unter, samt Unvergänglichkeit“. Auch so behält der Ausdruck gewiß etwas Überraschendes. Es tritt noch einmal das „Liturgisch-Rhetorische“ heraus, das aber ebensosehr dem Brief und der Situation wie der Form des ganzen Schlußwunsches entspricht. Man darf sich erinnern, daß der Brief ausging von dem, was vorzeitlich den Christen zuteil geworden ist. Dem korrespondiert, daß das letzte Wort wieder hinüberschaut über die Grenzen dieses Seins in die kommende Ewigkeit. Daß der Ap nicht so geschrieben haben könne, wird nur behaupten dürfen, wer seine Briefstellerei in ganz bestimmte Formeln hineinzwängt. Aber auch

[1]) Also nicht in dem *εἰρήνη*, das wie überall in derartigen Anfangs- und Schlußwünschen steht, sondern in dem auffälligen *ἀγάπη μετὰ πίστεως* läge, wenn die obige Vermutung recht hat, diese Hindeutung, womit eben dann das Auffällige der Wendung erklärt ist.

die Schlußworte in Rm, 1 und 2 Kr und Gl variieren. Unwillkürlich drängt sich an unserer Stelle die Vergleichung mit 1 Kr 16, 22 auf: *εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον ἤτω ἀνάθεμα. μαρὰν ἀθά.* Daß dies weniger singulär sei als unser Briefschluß, kann sicher nicht behauptet werden. Pl braucht sonst nicht *φιλεῖν* gegenüber Christus und nirgends findet sich bei ihm etwas dem *μαρὰν ἀθά* entsprechendes. Was man dem 1 Kr zugute hält, sollte man dem Eph nicht zum Vorwurf machen.

Auslegung des Philemonbriefs.

Erweist sich Eph als derjenige unter den Paulusbriefen, der sich am meisten der Weise einer „Ansprache“, wenn auch in Briefform, nähert, so ist der gleichzeitig, bzw. unmittelbar nachher geschriebene Phlm [1]) ein Schreiben von rein privatem Charakter. Dies gibt sich schon in dem Eingangsgruß zu erkennen. Es fehlt die Selbstbezeichnung als Ap (vgl. zu Eph 1, 1). Dagegen wird das *δέσμιον εἶναι Χοῦ Ἰου* (oder *Ἰοῦ Χοῦ*) hervorgehoben, aber nicht mit dem Zusatz *ὑπὲρ τ. ἐθνῶν* (vgl. Eph 3, 1) noch auch mit dem Artikel (Eph 4, 1), sondern so, daß lediglich der Situation damit Erwähnung geschieht, aus der heraus der Schreibende sich an den Empfänger wendet, so daß zwar nicht „ein Gefangener“, wohl aber „Gefangener Christi Jesu“ zu übersetzen ist. [2]) Der Genit. ist natürlich auch hier Genit. der Zugehörigkeit (vgl. zu Eph 1, 1 u. 3, 1). Neben sich aber nennt Pl den Bruder Timotheus. Der Umstand, daß am Schluß Grüße von weiteren Mitarbeitern bestellt werden, nötigt dazu, dieser Mitnennung im Eingang eine andere Bedeutung beizumessen als nur die eines solchen Grußes. An und für sich könnte man nun angesichts der vorherrschenden Sitte Pli, seine Briefe zu diktieren, vermuten, daß ein solcher Mitgenannter

---

[1]) Daß Phlm erst nach Eph geschrieben, läßt sich freilich nicht strikte beweisen, doch ist es jedenfalls wahrscheinlicher, als daß Pl das kleine Empfehlungsbriefchen zuerst fertig gestellt haben sollte. Für die Auslegung trägt die Frage kaum etwas aus.

[2]) DEde ergänzen allerdings *ἀπόστολος*, etliche Min. haben *δοῦλος*, Cassiod. apostolus vinctus. Dagegen spricht Mpsv. ausführlich darüber, daß Pl weder apostolus noch servus sage, sondern nur sein Gefesseltsein hervorhebe, um durch den Hinweis auf dies sein großes Opfer der persönlichen Freiheit den Philemon zur Erfüllung der geringen Forderung willig zu stimmen.

der jeweils dienende Amanuensis sei, und das mag wirklich in dem einen oder anderen Falle zutreffen (vgl. zu Kl 1, 1). Doch zeigt der Umstand, daß gelegentlich auch zwei Namen vom Ap dem seinen beigesellt werden (vgl. 1 und 2 Th); daß in einem anderen Falle der Amanuensis zwar am Schluß des Briefes sich selber nennt, im Eingang aber unerwähnt bleibt (vgl. Rm 16, 22 mit 1, 1); endlich daß in unserem Briefe der Ap trotz der Nennung des Tm augenscheinlich eigenhändig die Feder geführt hat (vgl. zu v. 19), daß die Mitnennung doch mehr besagen will. Das Mindeste, was man annehmen muß, wird sein, daß der Ap seine Absicht, beziehentlich den Gegenstand des Briefes mit dem als „Mitverfasser" fungierenden vorher im allgemeinen besprochen habe. Im vorliegenden Falle, wo im Brief die erste Person allein herrscht (vgl. besonders v. 24: *οἱ συνεργοί μου*), mag dies in der Tat genügen. Pl wird mit Timotheus etwa erwogen haben, ob er den Onesimus wohl bei sich behalten dürfe, und mit ihm übereingekommen sein, daß er im Sinne des vorliegenden Briefchens an Philemon schreiben wolle. In anderen Fällen wird nicht nur eine eingehendere Besprechung vorangegangen, etwa auch dem Betreffenden, selbst wenn er nicht den Griffel führte, die Möglichkeit gegeben gewesen sein, dem Diktieren anzuwohnen oder doch, sei es vor einer eventuellen Reinschrift oder doch vor der Unterzeichnung des Ap, von dem Inhalt Kenntnis zu nehmen.[1]) Jedenfalls muß über eine bloß „platonische" Beteiligung hinausgegangen werden, wenn das Verfahren des Ap nicht zur Phrase degradiert werden soll.[2]) Damit stimmt sehr wohl, daß die jeweils genannten zu den betreffenden Lesern in besonderen Beziehungen gestanden haben werden. In 1 und 2 Th, 1 und 2 Kr und Phl können wir dieselben kontrollieren. In Kl und Phlm wissen wir nichts darüber,

[1]) Die Anwesenheit bzw. die Möglichkeit, während des Diktierens ev. ein Wort dazu zu geben, faßt schon Hieron. unter etwas kühner Bezugnahme auf 1 Kr 14, 30 ins Auge. Jedenfalls könnten Bemerkungen wie 1 Kr 1, 16 als auf Erinnerung des Amanuensis oder, wenn derselbe nicht zugleich der „Mitverfasser" war, des letzteren zurückgehend gefaßt werden. Auch Rm 16, 22 ist noch zwischen apostolische Worte hineingeworfen, gewiß nicht ohne des Ap Vorwissen, bzw. ohne eine Frage des Tertius.

[2]) Man kann bei der Unterscheidung des „ich" und „wir" im einzelnen fehl greifen, da das letztere auch den Ap mit seiner Gesamtumgebung, mit seinen Volksgenossen, mit allen Christgläubigen zusammenfassen kann. Aber ohne Grund wendet Pl das *ἡμεῖς* schwerlich neben *ἐγώ* an, vgl. Kl 1, 3; 23; 4, 3; dazu 1 Th 5, 12 und 14; und dagegen 5, 27. Über Gl 1, 2 vgl. Zahn. Der Fall liegt dort insofern anders, als kein einzelner Name genannt ist. Übrigens begegnet dieselbe Erscheinung der Nennung mehrerer Schreiber und des Wechsels der ersten Person Sing. und Plur. auch sonst gelegentlich in Privatbriefen (vgl B. Pap. 451, wo Heron und Horion gemeinsam an den Bruder [wohl nicht ihren Bruder, vgl. 5; *τῆς ἀδελφῆς σου*] schreiben, in v. 13 aber es heißt: *ὡς καὶ κατ' ὄψιν σοι εἶπον* [vorher *ἐποιήσαμεν* etc.]).

nur daß die Vermutung von Grot. zu Kl 1, 1, daß Timotheus früher einmal nach Kolossae gesandt gewesen sei, angesichts von Kl 1, 4 ff. sehr unwahrscheinlich ist. Mit Philemon wird Timotheus in Ephesus bekannt geworden sein (vgl. Einl S. 7). Daß sowohl hier als Kl 1, 1 er und nicht vielmehr Epaphras genannt wird, bedarf zu Kl keiner Erklärung. Mußte doch dort der Ap fürchten, daß die Autorität des Epaphras vielleicht schon bis zu gewissem Grade erschüttert sei (vgl. Einl S. 9 und 12). Für Phlm käme Entsprechendes nach der vorgetragenen Datierung des Schreibens nicht in Betracht. Doch wird es auch dem vielleicht schon vor Epaphras Christ gewordenen gegenüber das Natürliche gewesen sein, daß Pl nicht diesen, sondern seinen langjährigen Genossen Timotheus wie zur Besprechung so zur Beteiligung an dem Brief im angegebenen Sinne heranzog.[1]) Er nennt ihn den Bruder Tm, wobei wie 1 Kr 1, 1 an die christliche Bruderschaft zu denken ist. Dagegen erhält Philemon die Bezeichnung als „der Geliebte und Mitarbeiter von uns". Dem ersteren verwandte Prädikate waren auch sonst in Privatbriefen nicht unbeliebt.[2]) Worin er sich als Mitarbeiter erwiesen hat, deutet vielleicht der Schluß von v. 2 an. Ob er auch sonst, etwa früher in Ephesus dem Ap in sonderlicher Weise beigestanden, wissen wir nicht. Es mag ein ähnliches Verhältnis gewesen sein, wie mit Aquila und Prisca, wenn auch ein so spezieller Dienst, wie diese nach Rm 16, 3 f. dem Ap geleistet haben, und überhaupt ein so nahes Verhältnis (vgl. AG 18, 2 f.) nicht nachweisbar ist.

Neben Philemon wird A p p h i a, „die christliche Schwester", genannt,[3]) wohl seine Gattin (vgl. Chrys.), und — vielleicht beider Sohn (vgl. schon Mpsv.) — A r c h i p p u s, „unser Mitsoldat", eine Charakterisierung, die dem in militärischer Haft befindlichen Ap besonders nahe lag, und hinter der darum kaum mehr als in dem Begriff *συνεργός* zu suchen sein wird.[4]) Endlich wird noch *ἡ κατ'*

---

[1]) Zahn, Einl § 26, 3 äußert die ansprechende Vermutung, daß die Mitnennung eines zweiten in dem vorliegenden Privatbrief damit zusammenhängen möge, daß es sich um eine einigermaßen juristische Angelegenheit handelte. Genau genommen müßte dann freilich auch eine eigenhändige Anerkennung des Tm vorliegen.

[2]) *Τῷ φιλτάτῳ* B. Pap. 48, 248; 249; 523; 531; *τῷ τιμιωτάτῳ πατρί* 93; 276; 596; *τῷ γλυκυτάτῳ πατρί* 615; *τῷ ἰδίῳ* 37; *τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ* 423; *τῷ ἀδελφῷ* (vgl. S. 263 Anm. 2); 451 u. a. m. auch in den anderen Sammlungen.

[3]) Die LA *ἀδελφῇ* ist stark bezeugt. Möglich jedoch, daß sie eine aus einer gewissen Prüderie erklärliche Korrektur für *ἀγαπητῇ* darstellt (Ambrst., Pelag.: sorori carissimae); vgl. die Betrachtung des Mpsv. über *ἀγαπητή*. Auch die Zwischenstellung des Frauennamens zwischen den Namen zweier männlicher Helfer Pli beschäftigte charakteristischerweise die Gedanken der Alten. Hieron. weist auf Gl 3, 28.

[4]) Vgl. Phl 2, 25, wo allerdings beide Worte nebeneinander stehen, aber augenscheinlich, ohne daß mehr als eine verschiedene Wendung der

οἶκόν σου ἐκκλησία genannt. Grüße an „alle im Hause" begegnen auch sonst und zwar neben den Grüßen an die engsten Familienglieder.[1]) Hier aber handelt es sich nicht um die Hausgenossen als solche, sondern um eine Genossenschaft von Christen (*ἐκκλησία*).[2]) In erster Linie werden Sklaven des Philemon in Betracht kommen, soweit sie das Christentum angenommen hatten. Daß dies freilich nicht von allen ohne weiteres vorauszusetzen ist, zeigt der Fall des Onesimus. Um so wahrscheinlicher gehörten auch noch andere kolossensische Christen dazu. Es mögen teils in der Nachbarschaft wohnende, teils in geschäftlicher Beziehung zu Philemon stehende Gemeindeglieder gewesen sein, denen die soziale Stellung des Philemon einen Anhalt, dessen gewiß geräumiges Haus eine Stätte zu regelmäßiger Versammlung bot, gelegentlich derer auch die *προσευχαὶ ὑμῶν* v. 22 laut wurden. Jedenfalls war das Band eng genug, um das regste Interesse Aller an der zunächst privaten Angelegenheit voraussetzen zu lassen (*κατ᾽ οἶκόν σου* steht ähnlich wie Eph 1, 15: *καθ᾽ ὑμᾶς*). — Die Begrüßung (v. 3) ist genau die gleiche wie Eph 1, 2 (vgl. z. d. St.).

Es folgt v. 4 wie in den meisten Gemeindebriefen Pli ein Ausdruck des Dankes mit Bezug auf die erfreuliche Kunde, die der Ap über des Philemon Christenstand und Christenwandel vernommen hat, verbunden mit einem Hinweis auf das fürbittende Gedenken des Schreibenden für seinen Adressaten. Auch dabei mag man sich einer durch die Papyri belegten Sitte erinnern, nämlich unmittelbar nach dem Gruß einen Wunsch für das Wohlbefinden des Adressaten verknüpft mit der Versicherung regelmäßigen Gebets für ihn zum Ausdruck zu bringen, nur daß eben des Ap Interesse alsbald nicht auf die leibliche, sondern auf die geistliche Gesundheit des Anderen gerichtet ist. Um so weniger wird man die Herübernahme dieses „Apparates" aus den Gemeindebriefen in das Privat-

---

Vorstellung gemeint wäre. Selbst eine Hindeutung auf besondere gemeinsame Kämpfe liegt kaum vor, da das Wort zunächst nur den Mitsoldaten im gleichen Heerlager (vgl. 2 Tm 2, 3) aussagt. Betreffend der Namen Philemon, Apphia, Archippus, vgl. Lightf. und Zahn, Einl § 26, 7. Von besonderem Interesse ist der Nachweis bei letzterem, daß Apphia (verschieden geschrieben) ein phrygischer Name ist, der sogar speziell für Kolossae inschriftlich feststeht.

[1]) Vgl. B. Pap. 33: *ἀσπάζου τὴν ἀδελφήν σου καὶ τὸν ἀδελφόν σου καὶ τὴν μικρὰν καὶ τοὺς ἐν οἴκῳ πάντες* (sic!). — Auch der Übergang in die zweite Person (*κατ᾽ οἶκόν σου*) hat gleichfalls mannigfaltige Analogien in den erhaltenen Papyrus-Briefen.

[2]) Über diese Hausgemeinden vgl. u. a. Lightf. zu Kl 4, 15; Heinrici in Ztschr. f. wiss. Theol. 1877 S. 102f. Derselbe vergleicht zu 1 Kr 16, 19 die Schilderung aus den Acta Pauli et Theklae (*τ. ἐκκλ. ἐν τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ*). — Ganz seltsam ist es, wenn Hieron. erwägt, ob die Hausgemeinde des Philemon oder des Archippus gemeint sei.

schreiben auffällig finden.[1]) Es dankt also Pl seinem Gotte, d. h. dem, der sich ihm als sein Gott erwiesen hat und dessen ihn machtvoll tragende Hand (vgl. zu Eph 1, 3) der Ap auch da erkennt, wo er an Anderen Freude erleben darf, und zwar dankt er ihm *πάντοτε μνείαν σου ποιούμενος κτλ.*. Das *πάντοτε* wird natürlich nicht zu *μνείαν ποιούμενος* gehören, so daß es hieße: „allezeit deiner gedenkend". Aber auch die Bemerkung Hpt.'s, daß im Deutschen vor *μν. ποιουμ.* ein „nämlich" einzuschieben sei, ist irreleitend. Das Richtige trifft derselbe Ausleger, wenn er hernach umschreibt: „jedesmal", scil. bei meinem deiner Gedenken gelegentlich meiner Gebete. Hierfür entscheidet zwar nicht 1 Th 1, 2; 2 Th 1, 3; 1 Kr 1, 4, wo überall das Moment des Fürbittens teils gar nicht, teils in anderer Form hinzutritt. Es wird aber auch nicht durch Rm 1, 10; Phl 1, 4 widerlegt (Grot. zu Kl 1, 3), da dort die Fürbitte in anderer Weise auftritt. Endlich kann angesichts dieser beiden Stellenreihen auch Kl 1, 3, wo sich uns freilich die Verbindung mit *εὐχαριστοῦμεν* gleichfalls empfehlen wird, nicht einfach den Ausschlag geben. Wohl aber entscheidet das präsentische Partizipium v. 5, das offenbar — wenn auch in parenthetischer Weise auftretend, — nicht das *μν. ποιούμ.*, sondern das *εὐχαριστῶ* motivieren soll, was dann aber das *πάντοτε* näher mit dem letzteren, den Gedanken beherrschenden Begriff zu verbinden nötigt. „Ich danke jedesmal wenn ich deiner gedenke, hörend von deiner Liebe etc." Doch führt dies schon zu den eigentlichen Schwierigkeiten dieser Verse, die es sogar veranlaßt haben, daß man selbst dieses einfache Briefchen als durch Interpolation erweitert hat ansehen wollen.

Die Hauptfrage ist die, wovon v. 6 abhängig sei.

Nach dem Grundsatz, daß man in zweifelhaften Fällen zuerst

---

[1]) Es handelt sich meist um Fürbitten an Serapis, doch kommen auch andere Götter in Betracht. Die übliche Formel ist: *πρὸ πάντων (παντὸς) εὔχομαί σε ὑγιαίνειν καὶ τὸ προσκύνημά σου ποιῶ παρὰ τῷ κυρίῳ Σαράπιδι* (so B. Pap. 601; 2. Jahrhundert n. Chr.), *καὶ τοῖς συννάοις (συνναοῖς) θεοῖς* (385, 2.—3. Jahrh. n. Chr.; 845) oder *παρὰ πᾶσιν τοῖς θεοῖς* (38) etc. Auch die Betonung des Stetigen solcher Fürbitte (entsprechend *πάντοτε*) fehlt nicht: *καθ' ἡμέραν* (333), *καθ' ἑκάστην ἡμέραν* (276, 385; 845), *καθ' ἑκάστης ἡμέρας καὶ ὥρας* (Oxyrh. Pap. 528). Einmal notierte ich übrigens auch, wie schon zu Eph 1, 16 erwähnt, ein *μνείαν σου ποιούμενος* (B. Pap. 632), einmal (von derselben Hand geschrieben) ein *εὐχαριστῶ*, allerdings mit Beziehung auf dem Absender widerfahrenes Gute (423 aus dem 2. Jahrh. n. Chr.: *πρὸ μὲν πάντων εὔχ. σε ὑγ. καὶ διὰ παντὸς ἐρωμένον εὐτυχεῖν μετὰ τῆς ἀδελφῆς μου κτλ. εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ Σεράπιδι ὅτι μου κινδυνεύσαντος εἰς θαλ. ἔσωσε εὐθέως* vgl. auch 2 Mkk. 1, 11); insbes. aber auch einmal neben *σοῦ διαπαντὸς μνείαν ποιούμενος*, ein *ἐπὶ τῷ ἐρρῶσθαί σε εὐθέως τοῖς θεοῖς εὐχαρίστουν* (Gr. Pap. I, S. 30, v. J. 172 a C.). So zufällig dieses Zusammenklingen im einzelnen, bestätigt es doch aufs neue, wie sehr Pl im Tone der vulgären Verkehrssprache lebte.

versuchen wird, das Regens eines Zwecksatzes in dem unmittelbar vorangehenden Satze zu suchen, haben eine Anzahl Ausleger auf das dann allein sich darbietende ἣν ἔχεις v. 5 gegriffen. Aber schon die Wortstellung spricht dagegen, abgesehen noch davon, daß es ein ganz unerträglicher Gedanke wäre, wenn Pl von dem Glauben des Philemon spräche, den „dieser habe, damit die κοινωνία τ. πίστεως αὐτοῦ wirksam werde usw.[1]) — Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das ὅπως v. 6 abhängt von μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τ. προσευχ. μου und den Inhalt der apostolischen Fürbitte zur Aussage bringt, oder anders gewendet, daß v. 5 lediglich in der Weise einer Parenthese zu denken ist, die sich motivierend zwischeneinschiebt. Dabei wird die partizipiale Beifügung μν. ποιούμενος (mit dem beabsichtigten Zwecksatz v. 6) nicht, wie man oft sich vorzustellen scheint, eine zweite selbständige Aussage neben das εὐχαριστῶ stellen sollen (= ich danke meinem Gott und bitte ihn weiter, daß etc.), sondern sie bildet, aufs engste mit ihrer Inhaltsangabe (v. 6) zusammengedacht, wirklich nur eine nähere Bestimmung zur Hauptaussage, so daß die Meinung ist: „ich danke meinem Gott allezeit bei meinem auf das Wirksamwerden der κοινωνία τ. πίστεως σου gerichteten fürbittenden Gebete“.[2])

[1]) Hpt. versucht zwar dadurch zu helfen, daß er sagt, es handle sich natürlich nicht darum, daß Philemon gedacht sei als einer, der Liebe und Glauben als Mittel zu einem anderen Zweck besitze, sondern es handle sich „um den erfreulichen Erfolg, welchen Gott bei dem Christenstand des Philemon im Auge habe“. Aber welcher Schriftsteller würde das so ausdrücken? — Und wie seltsam wäre auch inhaltlich die Aussage, daß Gott bei dem Christenstand des Philemon oder genauer bei dem Haben der Liebe und der πίστις desselben ein wirksam-werden wieder der κοινωνία τ. πίστεως αὐτοῦ im Auge habe; gar noch wenn dies letztere von einer einzelnen Liebes- und Glaubenstat und das Wirksamwerden von einer Einwirkung auf andere verstanden wird. Es kommt diese Erklärung in Wirklichkeit darauf hinaus, daß man Erfolg und Folge, ὅπως und ὥστε miteinander vertauscht, bzw. daß man sich stellt, als hieße es: εἰς τὸ εἶναι τὴν κοιν. τ. π. σου ἐνεργῆ = in das Sein hinein, was man dann umschreiben mag: mit dem Effekt, daß dies herauskommen kann und soll, wie denn in der Tat schon Mpsv. das ὅπως unter Berufung auf Ps 51, 6 ausdrücklich als ekbatisch erklärt.

[2]) Will man nicht eine Parenthese im gewöhnlichen Sinne annehmen, so kann man sich v. 5 auch als einen Nachtrag denken, den der Ap im Hinblick darauf, daß das εὐχαριστῶ eine unmittelbarere Motivierung erwünscht erscheinen ließ, beim Durchlesen des Briefes einfügte. Solche Nachträge wurden, soweit sie sich als Postskriptum eigneten, ganz wie bei uns, unter den Brief oder quer an den Rand, in anderen Fällen dagegen auch zwischen die Zeilen geschrieben, wie beides zahlreiche Beispiele in den Papyris dartun. Die meisten solcher Zwischenzeiler sind allerdings kürzer als v. 5, doch gibt B. Pap. 942 ein Beispiel von einer fast auf den Buchstaben gleich langen Zwischenfügung in Form zweier übereinanderstehender Zeilen in kleinerer Schrift. Derartige Zwischen-

Von vornherein ergibt sich hieraus die Wahrscheinlichkeit, daß der gemeinte Inhalt der Bitte einen relativ allgemeinen Charakter tragen wird, bzw. daß er gewissermaßen eine selbstverständliche, nicht eine ganz speziell nur auf Philemon passende Aussage bringen wird. Damit ist aber gesagt, daß die Beziehung der *κοινωνία τῆς πίστεώς σου* auf eine Gemeinschaftserweisung des Glaubens des Philemon im Sinne eines speziellen Liebeswerkes fern liegt. Man sähe auch nicht ein, wie ein solches wirksam werden solle, sei es in, sei es auf Grund von Erkenntnis alles Guten. Letzteres wäre eher denkbar, wenn man *κοινωνία* geradezu als die aus dem Glauben erwachsende Wohltätigkeit u. dgl. (vgl. Lightf.) fassen dürfte. Doch ist dieser Gebrauch fraglich und der Gedanke wäre seltsam genug ausgedrückt. Nicht minder gilt dies betreffs der Übersetzung: „die Anteilnahme (nämlich Anderer) an deinem Glauben". Aber auch die richtige Erkenntnis, daß hier einer der Fälle vorliegt, wo der zweite Genit. sich auf das regierende Nomen oder auf den ganzen durch das regierende und regierte Nomen gebildeten Begriff bezieht („deine *κοινωνία τῆς πίστεως*": wörtlich: „die *κοινων. τ. πίστεως* von dir"), führt so lange nicht zu einem brauchbaren Ergebnis, als man dabei *κοινωνία* im Sinne von „Gemeinschaft" nimmt und dies nun entweder von der durch Glauben vermittelten Gemeinschaft mit Gott oder von der Glaubensgemeinschaft mit anderen Christen, bzw. speziell mit Pl oder gar mit Onesimus versteht. Abgesehen nämlich davon, daß wenigstens die zuletzt erwähnte Fassung wieder einen viel zu speziellen Inhalt der Bitte ergeben würde (vgl. oben), würde im ersten und zweiten Falle das „mit Gott" oder „mit allen Christen" besonders ausgedrückt sein müssen, während im dritten Falle statt *σου* ein *ἡμῶν* zu fordern wäre; und in allen Fällen wäre zu erwarten, daß dabei stünde, in bezug auf wen das wirksam werden gewünscht werde (*ἐν σοί* oder *εἰς πάντας*), eine Erkenntnis, die Hfm. zu der verzweifelten Auskunft geführt hat, das *παντὸς ἀγαθοῦ* maskulinisch zu fassen.

Der Fehler wird in der verkehrten Fassung von *κοινωνία*

---

bemerkungen konnten sehr leicht den Charakter einer Parenthese wie hier tragen. Dem Abschreiber aber blieb dann kaum etwas anderes übrig, als sie in den Text aufzunehmen. Es bedürfte hier nicht einmal der Annahme, daß er sie an falscher Stelle eingefügt hätte, was, da die Stelle zumeist gar nicht markiert ist, leicht genug geschehen konnte (vgl. schon Laurent, Ntl Studien 1866 S. 16ff.). Im vorliegenden Falle aber wäre eben eigentlich kein bestimmter Platz für die Note erkennbar gewesen; denn auch hinter *πάντοτε* hätten sie ihren Nachtragscharakter nicht verleugnet. — Mit dem Gesagten ist zugleich die Frage gegenstandslos geworden, ob *ἀκούων* zu *εὐχαρ.* oder zu *μνείαν ποιούμ.* gehöre. Es gehört zunächst natürlich zu *εὐχαριστῶ*, in Wirklichkeit aber zum ganzen Ausdruck. — Betreffend *ὅπως* nach Verben des Bittens vgl. Mt 9, 38; Lc 7, 3; 10, 2; AG 8, 24 u. ö.

liegen. *Κοινωνία* ist zunächst der Zustand des *κόινωνὸν εἶναι*, wie *σοφία* des *σοφὸν εἶναι*. So bedeutet es mit Genit. der Sache das Anteilhaben an Etwas (2 Kr 8, 4: sie baten um die Anteilnahme an dieser *διακονία*; vgl. auch 1 Pt 5, 1; 2 Pt 1, 4: *κοινωνός τινος*). Hiernach kann und wird im vorliegenden Falle *ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου* unter Beziehung des *σου* zum ganzen Begriff wiederzugeben sein mit: „dein Anteilhaben am Glauben". Dies kommt sachlich ungefähr auf das hinaus, was u. a. Beng. in Empfindung des Richtigen, wenn auch ohne die richtige Vermittlung mit der Umschreibung ausdrückt: fides tua quam communem nobiscum habes et exerces, nur daß bei nobiscum nicht etwa an Pl, sondern an alle Christen zu denken wäre.[1]) Der Grund des auffälligen Ausdrucks wird dabei darin liegen, daß Philemon dem Ap lebhaft als Einzelner gegenüber einer größeren Christenschar, für die er auch und ähnlich zu beten Anlaß und Gewohnheit hatte, vor Augen steht. Und zwar werden wir uns dabei geradezu des soeben geschriebenen Eph erinnern dürfen. Hat Pl dort gesagt, daß er gehört habend von der Leser *πίστις* nicht aufhöre mit danken, indem er zugleich bitte, es wolle doch Gott ihnen volle Einsicht geben in die Größe des Heils, das uns, den Glaubenden, geworden (1, 15 ff.), bzw. sie erstarken lassen, auf daß sie vermögen nach allen Dimensionen zu begreifen etc., auf daß sie erfüllt werden zu aller Gottesfülle (3, 16 ff.), so sagt er hier von seinem Beten speziell für Philemon, daß es darauf hinausgehe, daß auch dessen Anteil am Glauben wirksam werden möge in Gestalt von (natürlich selbst wieder wirksam gedachter) Erkenntnis alles Guten, das sich bei euch (oder uns), den Gläubigen, findet in der Richtung auf Christus. Denn so wollen nun allerdings die weiteren Worte des Verses, der Eph-Parallele entsprechend und zugleich nach natürlichster Deutung des Wortlauts, verstanden werden, d. h. man hat das *ἐν* vor *ἐπιγνώσει* nicht als Grund oder Beteiligung angebend (auf Grund von oder mitsamt Erkenntnis) und

---

[1]) Vgl. übrigens schon Mpsv.: „communionem fidei credulitatem dicit". Daß von der *κοινωνία τ. πίστεως* im angegebenen Sinn ein *ἐνεργὴ γίνεσθαι* ausgesagt werden kann, bedarf wohl nicht erst der Begründung. Es ist nicht einmal nötig, erst das konkrete „Anteil" für das abstrakte „Anteilhaben, Genosse am Glauben sein" zu denken, sondern es ist wirklich das Anteilhaben des Philemon am Glauben, das sich auswirken soll in Gestalt von Erkenntnis. Ebenso bedarf es keiner Rechtfertigung des vorliegenden Gebrauchs von *πίστις*, als sei derselbe unpaulinisch. Schon der dem Ap ganz geläufige Gebrauch von *πίστιν ἔχειν* würde genügen. Kann man Glauben (sich halten an Gott, vgl. zu Eph 1, 15) haben, so kann in ganz gleichem Sinne von *κοιν. τ. πίστ.* geredet werden. Vgl. obendrein Rm 12, 3, wo sogar über den vorliegenden Fall hinausgehend von einem *μέτρον τῆς πίστεως* die Rede ist. Verwandt mit unserer Stelle ist 2 Pt 1, 1.

die *ἐπίγνωσις* nicht als Erkenntnis anderer zu fassen, sondern das *ἐν* bezeichnet das Gebiet, und zwar so, daß an dem Philemon zufließende Erkenntnis gedacht ist (vgl. Eph 1, 8; 17). Diese Erkenntnis aber soll alles Gute betreffen, was sich nicht etwa speziell nur in Kolossae findet, wozu die LA *ἐν ὑμῖν* verführt hat, sondern was sich bei Philemon und seiner Umgebung quā Angehörigen der Christenheit (so, wenn man *ἐν ὑμῖν* liest) oder was sich überhaupt bei uns, den Christen, findet (so, wenn man *ἐν ἡμῖν* liest) und zwar, wie hierzu noch näher bestimmend tritt: in der Richtung auf Christum, d. h. was ihn anlangt („alles christlich-guten").[1])

Was endlich den zwischengeschobenen v. 5 anlangt, so ist zunächst das Präsens *ἀκούων* zu beachten, das zwar nicht ein gerade gegenwärtiges, aber ein mehrfaches, ein fortgesetztes Hören aussagt. Auffällig ist sodann die Wortstellung, insofern die *ἀγάπη* diesmal vorangestellt ist, während sie sonst als zweites Moment neben die *πίστις* gestellt zu werden pflegt (vgl. 1 und 2 Th 1, 3 und Kl 1, 4, wobei freilich 1 Th 1, 3 und Kl 1, 4 auch der *ἐλπίς* gedacht wird). Doch legte sich bei dem Appell an des Philemon Liebe, den der Brief darstellt, die Voranstellung dieses Begriffs nahe genug. Mehr Kopfzerbrechen haben den Auslegern die präpositionalen Näherbestimmungen in dem an *τὴν πίστιν* angeschlossenen Relativsatz gemacht, weil man auch hier (vgl. zu Eph 1, 15) jene unlebendige Anschauung hegt, daß *πίστις* zwei verschiedene, äußerlich nebeneinander tretende Bedeutungen habe, so daß man entweder mit „Glaube" oder mit „Treue" zu übersetzen hätte. Wendet man jene Übersetzung an, so paßt dazu nicht das *εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*, wendet man diese an, so ist dies nicht nur ein dem Ap sonst nicht geläufiger und neben *ἀγάπη* nach der sonstigen „solennen" Zusammenstellung doppelt überraschender Sinn für *πίστις* mit Bezug auf Christus, sondern man erschwert sich dadurch auch von vornherein das richtige Verständnis von *ἡ κοινωνία τ. πίστεώς σου* v. 6.[2]) Daß man dem Übelstand da-

[1]) Die Entscheidung, ob *ἐν ὑμῖν* oder *ἐν ἡμῖν*, läßt sich weder aus äußeren noch aus inneren Gründen mit Sicherheit treffen. Für die oben gegebene Auslegung bleibt es ziemlich belanglos, wenn auch *ἐν ἡμῖν* noch deutlicher erscheinen würde. Andere Varianten, wie *διακονία* statt *κοινωνία*, *ἐναργής* statt *ἐνεργής* (so wie es scheint etl. Lateiner), *ἔργου* vor *ἀγαθοῦ*, Weglassung des *τοῦ* vor *ἐν ὑμῖν*, *Χὸν Ἰοῦν* statt *Χόν* können teils um ihrer mangelhaften Bezeugung, teils um ihrer Belanglosigkeit willen unerörtert bleiben.

[2]) Bis zu welchen Unglaublichkeiten dies führen kann, zeigt beispielsweise Meyers Erklärung, der *ὅπως* von *ἣν ἔχεις* abhängig denkend den Gedanken paraphrasiert: „Und bei dieser deiner Christentreue hast du das heilige Gemeinschaftsziel im Auge, daß, wer in die Genossenschaft derselben eintritt, diese Teilhabung durch Erkenntnis jeden Christengutes tatkräftig

durch abhelfe, daß man das ἣν auf beide Substantive abzieht, verbietet unbedingt das σου bei τὴν ἀγάπην, was Hpt. aufs neue übersieht, obwohl schon Mey. und Hfm. darauf aufmerksam gemacht haben. Aber auch die dies beachtende Annahme einer einfach chiastischen Stellung, wonach also die beiden präpositionalen Näherbestimmungen nicht zu ἣν ἔχεις, sondern direkt zu den Substantiven gehören sollen, ist willkürlich und unnatürlich. Nach dem zu Eph 1, 15 bemerkten werden alle diese Künste überflüssig. Genau wie dort nach richtiger LA von der Leser πίστις ἐν Χῷ Ἰοῦ und εἰς πάντας τ. ἁγίους die Rede ist, spricht Pl hier von des Philemon „sich halten an den Herrn Jesus und zu allen Heiligen".[1])

Es folgt nun mit v. 7 die eigentliche Motivierung nicht der Bitte (vgl. dagegen das oben über das Verhältnis der Verse Bemerkte), sondern des εὐχαριστῶ, welche mit v. 5 nur parenthetisch voraus genommen war, wenn dieser Vers nicht vielmehr, wie oben vorgeschlagen, Nachtrag ist, den der Ap beifügte, um den Dank nicht bloß durch den Hinweis auf eine einzelne Erfahrung begründet sein zu lassen. Denn darum handelt es sich v. 7, wie der sicher ursprüngliche Aorist und zwar wohl Aorist Plur. zeigt.[2]) „Hatten wir doch viel Freude (die LA χάριν ist Korrektur) und Trost auf Grund deiner Liebe, was das anlangt, daß τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων Erquickung gefunden haben durch dich, Bruder!" Τὰ σπλάγχνα, in unserem Brief noch zweimal ebenso, folgt dem bekannten griechischen Gebrauch. Es entspricht unserem „das Herz". Die Frage ist aber, wer mit οἱ ἅγιοι gemeint sei. Gewöhnlich denkt man an die kolossensische Gemeinde. Und dies ist trotz des Fehlens einer Näherbestimmung möglich. Doch hätte man es nicht geradezu als eine grundlose Marotte Hfm.'s bezeichnen sollen,

---

werden lasse für Christum Jesum!" Andersartige Wunderlichkeiten bieten des Hieron. Ausführungen über des credere in sanctos.

[1]) Das ἣν ἔχεις statt eines wiederholten Artikels ist natürlich kein Hindernis. Wohl kann man im Deutschen nicht sagen „ich habe ein Halten an" etc., aber doch nur, weil uns ein entsprechendes Nomen fehlt. Übrigens kann man ja eigentlich auch nicht sagen „ich habe Treue (zu jemandem)". Die gegen die Verbindung πιστ. πρός vom Glauben an Christus erhobene Einrede, daß dies sonst sich nicht finde (Mey.), hat schon Hfm. durch Hinweis auf 1 Th 1, 8 erledigt, wo auch singulär von πιστ. πρὸς θεόν gesprochen wird. Daß eine Anzahl, besonders abendländischer Zeugen die Wortfolge umkehren, εἰς für πρός, Ἰοῦν Χόν für Ἰοῦν schreiben, mag nur erwähnt werden.

[2]) Den Aorist Sing. lesen ℵ A C F-G P (in B fehlt Phlm), etliche Min., fg u. a., dazu Ambrst. und Thdrt.; den Aorist Plur. D E d e, der Übers. des Orig., Hier. Außerdem treten für den Plur. ein Chrys. u. v. a., die ἔχομεν lesen. Wahrscheinlich schrieb Pl, wie oben bemerkt, das zweite, die Korrektoren aber hielten es nach v. 4f. teils für angezeigt, den Plur. in Sing., teils den Aor. in Praes. umzusetzen.

wenn dieser an die Muttergemeinde denkt, indem er sich auf 1 Kr 16, 1; 2 Kr 8, 4; 9, 1; 12; Rm 15, 25f. beruft, wo überall der Ausdruck zweifellos mit Bezug auf die Muttergemeinde gebraucht wird. Zwar meint man die Erklärung dafür darin zu haben, daß die Leser dort ohne weiteres wissen konnten und mußten, wer gemeint sei. Aber genau dasselbe läge ja auch hier vor, wofern es sich faktisch um eine besondere Leistung des Phm an die Muttergemeinde handelte. Nur das wäre verkehrt, wenn man sagen wollte, daß mit dem Ausdruck selbst die jerusalemische Gemeinde bezeichnet sein müsse. Betraf das Tun des Philemon andere als die jerusalemischen Heiligen, so sind eben diese anderen gemeint. Man wird den Fall also wohl unentschieden lassen müssen.[1]) Nur das bleibt zweifellos, daß ein besonderer Fall gemeint sein muß (vgl. das Perfektum), von dem dem Ap eine bestimmte Nachricht zugegangen ist (Aorist), die ihm und dem Timotheus, oder auch ihm und dem Kreis der römischen Genossen, mit denen er sich hier im Plural zusammenschließt, jene Freude und Trost gewährten, davon er spricht.[2])

Mit dieser Erinnerung ist nun aber die eigentliche Absicht des Briefs aufs beste eingeleitet, und es kann nun dazu (v. 8) mit *διό* übergegangen werden. Doch wird man das *διό* nicht so mit dem unmittelbar Folgenden zusammenfassen dürfen, daß der Ap sage, darum denn habe er viel *παρρησία*; vielmehr beweist das beigefügte *ἐν Χρῷ* und der Inhalt der Aussage, der von einer *παρρησία* nicht zum Bitten, sondern zum Gebieten des Ziemlichen handelt, daß diese Näherbestimmung konzessiv zu fassen und *διό* erst mit der Hauptaussage v. 9 zu verbinden ist: „Darum denn, obwohl viel *παρρησία* habend, ermahne ich vielmehr.“ Übrigens drückt *παρρησία* nicht direkt die „Berechtigung“ des Ap zum *ἐπιτάσσειν* aus, sondern es ist auch hier subjektiv gedacht: viel Freimut hat Pl zum *ἐπιτάσσειν* auf Grund dessen, daß er sich dazu berechtigt weiß *ἐν Χῷ*. Dies *ἐν Χῷ* nämlich gehört nicht als adjektivische Näherbestimmung zu *παρρησία*, als ob es dem nachgestellt wäre, was durchaus ungenügend bezeugt ist, sondern zum ganzen Ausdruck. In hohem Grade hat er auf Grund dessen, daß

[1]) Daß zuvor alle Heiligen genannt waren, berührt die Sache gar nicht, am allerwenigsten, wenn v. 5 erst später als Nachtrag beigefügt sein sollte (vgl. oben).

[2]) In wörtlicher Übersetzung sagen also v. 4—7: „Ich danke meinem „Gott immerdar, so oft ich deiner gedenke bei meinen Gebeten [hörend „von deiner Liebe und deinem Halten an dem Herrn Jesus und zu allen „Heiligen] (die dahin gehen), daß deine Anteilnahme am Glauben wirksam „werden möge in Gestalt von Erkenntnis alles bei uns (euch) sich findenden Guten bezüglich Christum. Denn gar viele Freude und Trost bekamen wir zu schmecken aus Anlaß deiner Liebe, insofern nämlich das „Herz der Heiligen durch dich, Bruder, erquickt worden ist.“

er sich in Christi Sphäre, als Christi Bevollmächtigter, zu wirken bewußt ist, Freudigkeit, dem Philemon zu befehlen. — Aber weil er sich der Liebeserweisung desselben hat freuen und daraufhin mit εὐχαριστῶ hat beginnen dürfen (διό), so zieht er es vor (μᾶλλον), διὰ τὴν ἀγάπην zu ermahnen. Dies kann nun freilich nicht sagen: „um deiner Liebe willen" (schon Mpsv.); denn abgesehen von dem Fehlen eines σου würde dadurch ein Pleonasmus gegenüber v. 7 entstehen. Anderseits ist aber auch die in der ersten Aufl. angenommene Umschreibung: „um der Liebe Gelegenheit zu geben sich zu betätigen" zu allgemein und unbestimmt. Vielmehr weist der Zusammenhang auf die Liebe Pli als Motiv. Darum kann man freilich noch nicht geradezu übersetzen: „um meiner Liebe willen", was eben nicht dasteht, aber der Sinn kommt wesentlich darauf hinaus. Die Liebe wird bezeichnet als das Motiv, um deswillen des Ap Ermahnen ergeht: „aus und in Liebe" ermahnt er statt „kraft seines Amtes" zu befehlen.

Die Frage ist aber nun, wozu v. 9^b gehöre, ob zum vorigen oder zum folgenden? Zieht man es zum vorigen, so kommt man offenbar in Verlegenheit mit dem τοιοῦτος ὤν. Man kann dasselbe nämlich dann nur auf das ὡς sich beziehen lassen, was einen schwülstigen und unerträglichen Ausdruck ergäbe: „ein solcher seiend, wie Παῦλος πρεσβύτης". Dies verschwindet sofort, wenn man v. 9^b vielmehr mit v. 10 zusammennimmt. Es wird nämlich dann das τοιοῦτος ὤν vorangestellte prädikatische Näherbestimmung zu dem παρακαλῶ σε v. 10 und ὡς Παῦλος κτλ. tritt appositionell daneben. „Ein Solcher seiend, als Παῦλος κτλ. ermahne ich".[1]) Der asyndetische Anschluß ist dabei um so unauffälliger, als der neue Satz sich als Spezialisierung des vorangehenden darstellt, indem dort als Objekt des παρακαλῶ noch das allgemeine τὸ ἀνῆκον nachwirkt, während hier περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου folgt.

Das τοιοῦτος ὤν nimmt natürlich die Aussage von v. 9^a auf: „ein solcher seiend, d. h. in solcher Gesinnung". In ganz unnatürlicher Weise zerreißt man nun aber die folgende Apposition, indem man ὡς Παῦλος für sich nimmt: „als Paulus"; worauf dann folgen soll: „ein Alter, jetzt aber auch Gefangener Jesu Christi". Mit ersterem soll dem Philemon „alles das in Erinnerung gebracht werden, was der Name Pl für ihn in sich schließt" (so schon Mpsv., vielleicht auch Chrys.). Noch unmöglicher, weil sowohl gegen den

[1]) Ein seltsames Mißverständnis begegnet bei den Lateinern (d g Pelag. Ambrst. Hieron. etc.), indem sie das τοιοῦτος ὤν mit cum sis talis wiedergeben, ohne daß freilich in der Erklärung darauf deutlich Bezug genommen würde. Auch katholischerseits hat man diese „Übersetzung der Vulgata" als ganz unrichtig bezeichnet (vgl. Demme, Erklärung des Phlm, 1844). Derselbe Ausleger vertritt die gewiß nicht zu empfehlende Verbindung der Worte mit dem vorangehenden Vers.

Gebrauch von *πρεσβύτης* als gegen den Kontext ist die Übersetzung: „als Paulus, ‚Gesandter‘, jetzt aber auch Gefangener Jesu Christi“. Denn damit würde ja gerade wieder eine Betonung der Autorität erreicht, die das *παρακαλεῖν* aufs neue zum *ἐπιτάσσειν* machte.[1])

Darauf vielmehr kommt es an, daß Pl statt einer amtlichen Stellung nur persönliche Momente geltend macht, wie sein Alter und seine hilflose Lage (vgl. zu v. 1). Vielleicht, daß sich dabei am besten die Übersetzung des *ὡς* mit „gleichsam“ oder „sozusagen“ (vgl. v. 14) empfiehlt, womit zugleich auch die immerhin etwas kühne Selbstbezeichnung als *πρεσβύτης* abgemildert wird.[2]) Also: „Ein solcher, d. h. solch ein um Liebe willen Bittender seiend, gleichsam: Pl ein alter Mann, zur Zeit aber auch Gebundener Christi Jesu, ermahne ich dich“;[3]) daß der Artikel vor *πρεσβύτης* dabei nicht notwendig ist, zeigt schon die Übersetzung. Zweifach überflüssig würde die Determinierung, wenn, wie vielleicht die Meinung ist, der Genit. *Χοῦ Ἰοῦ* auch zu *πρεσβύτης* gehört: „ein Alter Jesu Christi“. — Er bittet aber „betreffs seines Kindes, das er gezeugt hat in seinen Fesseln“. Der Ausdruck besagt, daß Onesimus in Rom vom Ap bekehrt worden ist (vgl. 1 Kr 4, 15). Schon Chrys., Mpsv. u. a. bemerken die fein erwogene oder doch empfundene Voranstellung dieser Prädikate, ehe der dem Philemon vorläufig noch in unerfreulicher Erinnerung lebende Name genannt wird, der nun erst — in attrahiertem Akkusativ — hinzutritt: „Onesimum,[4]) den einst dir unnützen, jetzt aber sowohl dir als mir wohl nützen, den ich dir sende (eben mit dem Brief; der Aor.

---

[1]) *Πρεσβύτης* steht außer hier im NT noch Lc 1, 18 und Tt 2, 2 (vgl. 3). Um die Bedeutung „Gesandter“ zu gewinnen, müßte man direkt *πρεσβευτής* schreiben. Man beruft sich zwar hierfür auf die Parallele Eph 6, 20 und auf die Leichtigkeit und Häufigkeit dieser Verwechslung (Lightf. u. a.), aber so wenig an sich gegen eine solche Konjektur einzuwenden wäre, so müßte sie doch den Kontext verbessern, was, wie oben gezeigt, nicht der Fall ist. Über das „Alter“ Pli vgl. unten.

[2]) Da Pl nach AG 8, 58 beim Tode des Stephanus, d. h. nach verbreiteter Annahme Mitte der 30er Jahre, ein *νεανίας* war, so hat man ein Recht, seine Geburt auf die ersten Jahre der christlichen Zeitrechnung anzusetzen. Dann aber war er zur Zeit unseres Briefes nicht fern von 60 Jahren. Krankheit und jahrzehntelanges aufreibendes Leben lassen einen Mann in diesem Alter sich wohl als *πρεσβύτης* empfinden. Doch mag die oben angedeutete Abmilderung angebracht erscheinen.

[3]) Das *ὡς* will also ausdrücken, daß der Ap sich eigentlich nicht bloß als solcher zu fühlen Anlaß hätte: „In solcher Gesinnung gleichsam als wäre ich nur ein alter Pl, zurzeit aber obendrein ein gebundener; also mit Verzicht auf meine in meiner Berufsstellung liegenden Ansprüche, bitte ich Dich.“

[4]) Über den Namen Onesimus, der gerade als Sklavenname häufig war, vgl. wie oben zu Philemon Lightf. S. 310f. und Zahn, Einl. I, § 26, 7.

dem griechischen Briefstiel folgend), ihn, d. h. mein Herz!"[1]) — Die Worte bedürfen kaum der Erklärung. Sehr verbreitet ist die Annahme, daß der Ap mit *ἄχρηστος*, bzw. *εὔχρηστος* auf die Bedeutung des Namens *Ὀνήσιμος* anspiele. Doch ist das angesichts des ganz verschiedenen Stammes und Klanges der Worte keineswegs sicher.[2]) Noch ferner läge freilich gegenüber dem *σοί*, bzw. *σοὶ καὶ ἐμοί* eine Anspielung auf das einstige „Nichtchrist-", jetzt „Christsein" des Onesimus. Endlich erscheint es gesucht, wenn man die jetzige Brauchbarkeit des Onesimus für Pl (*καὶ ἐμοί*) darin sucht, daß er dem Ap durch seine Bekehrung Gewinn und Ehre gebracht habe. Es handelt sich darum, daß Onesimus früher durch allerlei Streiche, schließlich durch sein Entweichen dem Philemon ein unbrauchbarer Sklave gewesen (etwa unser: ein nutzloser Geselle), jetzt aber sowohl für Philemon als für Pl ein sehr brauchbarer Mensch geworden ist, dessen Dienst der Ap selbst gern weiter sich hätte gefallen lassen (vgl. Eph 6, 5 ff.). Ja für

---

[1]) Die im Text vorausgesetzte LA ist allerdings nicht unbestritten. Betreffs v. 11 handelt es sich um belanglose Varianten. Dagegen lesen die Mehrzahl der abendländischen Textzeugen am Anfang von v. 12 ein *σὺ δέ* und am Schluß *προσλαβοῦ*; etliche wie F-G nur jenes. Die Schwierigkeit letzterer, ein schweres Anakoluth ergebender LA könnte für dieselbe sprechen, doch wäre das Anakoluth unveranlaßt und dürfte zumal bei der geringen Zahl der Zeugen auf eine Nachlässigkeit, bzw. auf ein Zusammenwirken des Textes ohne *σὺ δέ* und *προσλαβοῦ* und des Textes mit diesen Elementen zurückgehen. Für diesen scheint nun die auffällige Stellung zu sprechen. Es scheint fern zu liegen, daß ein Korrektor so schrieb, statt daß er das *προσλαβοῦ* gleich hinter *αὐτόν* einsetzte. Die wenigen Zeugen, bei denen die Wortstellung anders ist, werden eben den Text *σὺ δὲ αὐτόν — σπλάγχνα προσλαβοῦ* vor sich gehabt und umgestellt haben. Anderseits ist das *προσλαβοῦ* durch v. 17 verdächtig und die Ergänzung des Satzes sieht sehr danach aus, als entstamme sie dem Wunsche, schon hier die Bitte ausgesprochen werden zu lassen. Entscheidend gegen den Zusatz dürfte sein, daß seine Streichung schwer begreiflich erschiene. — Die beliebte Auslegung, wonach auch bei der LA ohne die Zusätze ein Anakoluth vorliege, indem vor v. 12, ein Punkt gesetzt und der Gedanke erst in v. 17 aufgenommen wird, ist durchaus unmotiviert (vgl. die richtige Konstruktion oben).

[2]) Wenn Mey. meint, daß dieser Einwand einen dem Ap „am wenigsten beizumessenden Mechanismus voraussetze", so ist das nichts weniger als schlagend. Wer ein solches Wortspiel im Sinne hat, wählt ganz unwillkürlich und ohne jeden Mechanismus möglichst stamm- oder wenigstens lautverwandte Wörter. Mey. selbst konstatiert, daß solche in *ἀνόνητος* und *ὀνητός* zur Verfügung gestanden hätten. Da Pl diese nicht benutzt, so ist es eben sehr fraglich, ob er ein solches Wortspiel im Sinne hatte. Wer würde bei einem Satz wie „Friedrich II., in seiner Jugend ein ruheloser, im Alter ein geruhiger Charakter an ein Wortspiel betreffend den Namen Friedrich denken?" (oder auf unseren Fall gemodelt: „Ich empfehle dir den Sklaven Hilfsbereit oder Helferich, früher einen unbrauchbaren, jetzt brauchbaren). Besonders bemerkenswert scheint mir auch, daß die griechischen Ausleger, wie überhaupt die patrist. Exegese die Allusion, soviel ich mich entsinne, nicht empfunden haben!

Pl ist er mehr geworden: *τὰ ἐμὰ σπλάγχνα*, d. h. trotz der zahlreichen Belege, die Wetst. für diesen Gebrauch aus lateinischen und griechischen Autoren beibringt, hier schwerlich: „der aus meinem Innern erzeugte“, sondern entsprechend dem paulinischen Gebrauch, wonach *σπλάγχνα* immer das Innere als Sitz des Liebesaffektes meint: „mein Herz, d. i. der Gegenstand meiner Liebe“.[1])

Statt nun aber die Bitte auszusprechen, fügt der Ap (v. 13) noch einen weiteren Relativsatz neben *ὃν ἀνέπεμψα* an. Derselbe kann in gewissem Sinne konzessiv gefaßt werden. Genauer ausgedrückt dient er der weiteren empfehlenden Charakterisierung des Onesimus: „den ich bei mir zu halten willens war (man beachte das Imperf. ohne *ἄν*; der Ap hatte wirklich diesen Wunsch) zu dem Zwecke, daß er mir statt deiner diene in der durch das Evangelium veranlaßten Gefangenschaft“. Dem *ἐγώ* entspricht das *πρὸς ἐμαυτόν* (ich meinerseits wollte ihn bei m i r behalten), während anderseits das *ἐγώ* zugleich dem *σύ* in *τῆς σῆς γνώμης* gegenübertritt. — In V e r t r e t u n g aber des Philemon sollte er dem Ap dienen. Allerdings ist es richtig, daß Pl den Unterschied von *ὑπέρ* und *ἀντί,* der in der späteren Gräzität sich mehr und mehr verwischt (vgl. Kühner-Gerth § 435c, 1), seinerseits noch ziemlich deutlich aufrecht erhält. Doch dürfte es schwerlich in seinem Sinne sein, wenn man ihn deswegen hier a u s d r ü c k l i c h die Reflexion anstellen läßt, daß es „im Interesse des Philemon gelegen“ gewesen sei und diesem „zugute gekommen sein würde“ (vgl. schon Mpsv.): ein Gedanke, der zwar durch v. 19^b sich stützen ließe, aber doch eben erst dort und zwar unter der Einführung: *ἵνα μὴ λέγω* auftritt. Vielmehr steht die Anwendung von *ὑπέρ* hier ebenso auf der Grenze zu *ἀντί,* wie etwa in dem fast gleichzeitig geschriebenen B. Pap. 183 es mehrfach heißt: *ἔγραψεν ὑπὲρ αὐτοῦ XX διὰ τὸ μὴ εἰδέναι αὐτόν τὰ γράμματα* (ebenso B. Pap. 72 v. J. 90; vgl. aber auch schon die von Kühner-Gerth a. a. O. gegebenen Beispiele). Es bleibt ein Unterschied von *ἀντί* wie etwa zwischen unserm Vertreter (so im Staatsrecht die Minister) und Stellvertreter (so der „Regent“), d. h. es ist mit *ὑπέρ* nicht so sehr das Eintreten für die P e r s o n, als hier für die A u f g a b e n, für das H a n d e l n, in anderen Fällen für die S a c h e eines Dritten gemeint. Mit seinem Dienst sollte Onesimus *τὸ μὴ δύνασθαι διακονεῖν* des Philemon decken. Tatsächlich setzt damit Pl voraus, daß er von Philemon auch Dienstleistungen erwarten könne und darum

---

[1]) Unter den von Wetst. beigebrachten Stellen ist besonders verführerisch Artemidor I, 46: *οἱ παῖδες σπλάγχνα λέγονται, ὡς ἐντόσθια* und V, 57: *τὰ δὲ σπλ. [ἐσήμαινεν] τὸν παῖδα. οὕτω γὰρ καὶ τὸν παῖδα καλεῖν ἔθος ἐστίν.* Doch haben weder LXX noch NT diesen Gebrauch. A. u. St. spricht außerdem dagegen, daß Ones. schon v. 10^b als Erzeugter Pli charakterisiert ward.

eine Art Recht hätte, sich an Onesimus sozusagen schadlos zu halten und dessen immerhin vielleicht andersartige Dienste für die des Philemon in Anspruch zu nehmen.

V. 14 erklärt nun, warum dies Zurückbehalten des Onesimus gleichwohl nicht geschah. „Doch ohne deine Meinungsäußerung habe ich nichts tun wollen (der Aor. als Tempus der abgeschlossenen Handlung), damit nicht gleichsam abgenötigt sei dein Gutes, sondern freiwillig.“ Da der Ap gleichwohl etwas Bestimmtes tut, nämlich den Onesimus zurücksendet (*ἀνέπεμψα*), so beschränkt sich das *οὐδέν* von selbst auf „nichts der Art, wie es das Zurückbehalten des Onesimus wäre“, bzw. der Ausdruck besagt, daß Pl keinen eigenmächtigen Schritt tun will. Eine gewisse Schwierigkeit liegt nun aber in dem Zwecksatz. Zunächst nämlich scheint der Ap doch nur sagen zu können: „damit nicht eine Pression (*ὡς κατὰ ἀνάγκην*) überhaupt auf deine Entschließung ausgeübt werde“, wie der Fall wäre, wenn Pl den Onesimus wirklich zurückbehielte, nicht aber: „damit nicht gleichsam erzwungen d e i n G u t e s sei“. Man hat, um dies zu erledigen, *τὸ ἀγαθόν σου* speziell von einer Art „Abtretung des Onesimus an Pl“ verstanden: „damit deine Guttat, die mir den Onesimus überlassen wird, nicht gleichsam abgenötigt sei“. Aber nicht nur ward die Eventualität einer etwaigen Wiederzurücksendung des Onesimus von Kolossae nach Rom bisher nicht gestreift, sondern sie wird auch im folgenden nicht erwähnt. Selbst wenn man v. 21^{b} darauf deuten wollte, so heißt es dort gerade: *ὑπὲρ ἃ λέγω*. Man wird darum im Gegenteil *τὸ ἀγαθόν σου* möglichst allgemein und unbestimmt lassen müssen, nämlich als Bezeichnung wirklich überhaupt des Tuns des Philemon, doch so, daß dasselbe mit feiner Wendung als auf alle Fälle die Bezeichnung *τὸ ἀγαθόν* verdienend vorausgesetzt wird: „damit nicht gleichsam erzwungen sei das Gute, das ich s o o d e r s o von dir erwarten darf, sondern freiwillig“.[1])

Mit auffälligem *τάχα γάρ* setzt v. 15 ein. Er kann sich unmöglich, wie man gemeint hat, auf den Wunsch des Pl, den Onesimus bei sich zu behalten, beziehen. Notwendig müßte es da *τάχα δέ* heißen. Man muß die Worte an v. 14 anknüpfen, sei es an den ganzen Vers oder an die erste oder zweite Hälfte desselben. Aber auch dies würde nicht passen, wenn man der allgemein angenommenen Vorstellung folgt, wonach v. 15 und 16 nur dies aussagen, daß Onesimus vielleicht deswegen von seinem Herrn auf kurze Zeit getrennt worden sei, damit der ihn nun ewig davontrage als c h r i s t l i c h e n Bruder. Denn 1) würde der Ap dies nicht mit *τάχα* einleiten, wo doch die Tatsache bereits offenkundig

[1]) *Τὸ ἀγαθόν σου* ist nicht das Gute an dir = deine Gütigkeit (Hfm.), wozu das Prädikat nicht paßt, sondern das von dir geschehende Gute, die Guttat.

vorlag,[1]) und vor allem 2) würde dieser Satz sich weder zur Begründung von v. 14ª noch etwa zur Begründung des *ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον* eignen. Das *τάχα* einerseits, das *γάρ* anderseits, lassen einen Satz erwarten, der aussagt, daß eventuell auch noch mehr geschehen könne als etwa dies, daß Philemon den Onesimus bei Pl bleiben ließe. Und in der Tat bieten die Schlußworte *καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ* einen solchen Inhalt dar. Man meint zwar, das *ἐν σαρκί* bezeichne das natürlich-menschliche Verhältnis der Hausgenossenschaft neben dem geistlichen Gemeinschaftsverhältnis der christlichen Bruderschaft. Aber dies entspricht schwerlich dem auffälligen Ausdruck und wird auch von dem recht verstandenen *πόσῳ δὲ μᾶλλον σοί* aus nicht gerechtfertigt, als ob dadurch das andere Verhältnis eingeführt werden sollte: „als geliebten Bruder vor allem mir; wieviel mehr aber dir sowohl als Hausgenossen als auch im Herrn." Vielmehr wird *πόσῳ δὲ μᾶλλον σοί* zusammen mit *μάλιστα ἐμοί* als parenthetischer Satz zu fassen sein und die Näherbestimmung zu *ἀδελφὸν ἀγαπητόν* gehören. „Ein geliebter Bruder im Fleische" ist nun offenbar im Unterschied von einem solchen „im Herrn" nichts anderes als ein Freund im Unterschied vom christlichen Mitbruder. Es widerspräche aber durchaus der antiken Anschauungsweise, das Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven je als das von Brüdern *ἐν σαρκί* zu denken, und es ist nicht anzunehmen, daß der Ap — wenn er auch seinerseits in ein solches Verhältnis zu dem fremden Sklaven treten mochte — dem Philemon die Möglichkeit nahe gelegt hätte, derselbe werde vielleicht nach Gottes Willen in einem seiner eigenen Sklaven nicht nur einen „christlichen Mitbruder", sondern auch einen lieben Freund („Bruder im Fleisch") finden. Dies konnte dem Pl nur unter der Voraussetzung denkbar erscheinen, daß Onesimus von Philemon die Freiheit erhielt und daran wird er denn wirklich denken, wenn er schreibt: „Ward er doch vielleicht deswegen auf kurze Zeit von dir getrennt, damit du auf immer ihn habest nicht mehr als Sklaven, sondern — über Sklave hinaus — als geliebten Bruder (im höchsten Grade mir, wie vielmehr aber dir) sowohl im Fleische als auch im Herrn."[2])

---

[1]) Hfm. sucht das *τάχα* damit zu rechtfertigen, daß Gott des Onesimus Bekehrung ja auch auf anderem Wege hätte herbeiführen können. Dies hätte Sinn, wenn es hieße: „vielleicht nämlich ward er deswegen von dir getrennt, damit du ihn gerade als mein geliebtes Kind zurückerhieltest" oder aber: „vielleicht sollte oder mußte er gerade deswegen zeitweilig getrennt werden". Dagegen besagt der Satz, wenn man ihn nur auf des Onesimus Bekehrung bezieht, daß Onesimus auf diesem Wege der Trennung zum Glauben geführt worden sei. Hierzu paßt *τάχα* nicht, wie schon die kindliche Bemerkung des Hieron. lehrt: si non peruisset forsitan, omnibus servis fugiendum esset, ut apostolici fierent!

[2]) *Ἐν σαρκί*: statum hunc temporalem, qui in praesente vita habetur sic solet nuncupare (Mpsv.).

Damit fällt von selbst nun die Schwierigkeit nicht nur des *τάχα*, sondern auch des *γάρ*. Es erläutert, rechtfertigt und steigert gewissermaßen das v. 14 Bemerkte (daß der Ap ohne des Philemon Entschließung keinen Schritt habe tun wollen, damit dessen Guttat, die er von ihm erwartet, nicht erzwungen, sondern frei sei) unter besonderer Betonung natürlich von v. 14[a], indem noch einer anderen Eventualität gedacht wird als jener, daß Onesimus von seinem Herrn dem Ap überlassen würde, nämlich der Eventualität, daß aus dem für Philemon zuerst ärgerlichen Handel vielleicht sogar der Gewinn nicht nur eines Mitchristen, sondern zugleich eines geliebten Bruders sowohl im Fleisch als im Herrn sich ergeben könne; eine Hoffnung, die dem Ap sich um so näher legen mußte, als die liebenswürdigen Eigenschaften, die an dem bekehrten Onesimus heraustraten, ihm selbst rasch das Herz abgewonnen hatten (v. 12) und als ihm, der nicht der Herr war, der Brudername ohne Einschränkung bereits möglich war. Denn so wird allerdings die Zwischenbemerkung *μάλιστα ἐμοί* zu verstehen sein, wobei wir *μάλιστα* gegenüber dem folgenden *μᾶλλον* schon oben im Sinne unseres „im höchsten Grade" übersetzen durften, während das *πόσῳ δὲ μᾶλλον σοί* sagen will, wie es in noch viel höherem Grade bei Philemon der Fall sein könne, der bei dem dauernden Verhältnis, in dem auch der Freigelassene zum Hause seines *προστάτης* blieb, noch vielmehr Gelegenheit haben würde, seiner schätzenswerten Eigenschaften sich zu erfreuen und die Freundschaft mit dem in des Hauses Traditionen Heimischen dauernd und wachsend als ein auch in bezug auf das rein Menschliche (*ἐν σαρκί*) wertvolles Gut zu empfinden. Also: „ohne aber „deine Meinung zu hören, wollte ich nichts tun, damit nicht gleich„sam zwangsweise sei, was du Gutes tust, sondern gemäß freiem „Willen. Vielleicht ja ward er in der Tat (das *γάρ* also in seinem „ursprünglichen assertorischen Sinne) darum (= sogar darum) „auf kurze Zeit (von dir getrennt), damit du ihn auf immer sogar „als Freund im Fleisch davon brächtest."

Der einzige scheinbare Einwand gegen diese Auffassung könnte in dem vorangestellten *αἰώνιον* gefunden werden, insofern man dies von einer über das irdische Leben hinausreichenden Dauer verstehen zu müssen glaubt, womit dann das *ἐν σαρκί* nicht stimmen würde, das nur auf irdische Verhältnisse paßt. Aber dieser Einwand träfe genau so auch jene Fassung, wonach das *ἐν σαρκί* nur die Hausgenossenschaft oder dgl. bezeichnen soll, wobei es keinen Unterschied macht, ob man, wie wir, das *αἰώνιον* entsprechend der Wortfolge als vorausgestellte Apposition oder als Prädikat faßt, zu dem v. 16 die Apposition bildet.[1]) Doch wenn es auch richtig

---

[1]) Dort: „Damit du einen *αἰώνιον* (so daß er es auf immer ist) ihn

ist, daß *αἰώνιος* in den im NT vorkommenden Verbindungen in der Regel jene Beziehung hat (vgl. besonders *ζωὴ αἰώνιος*, obgleich dies nicht notwendig das künftige Leben meint; *δόξα αἰώνιος*; in anderer Wendung *χρόνοι αἰώνιοι* mit Rücksicht auf die Vergangenheit), so liegt im Worte hierzu keine Nötigung (vgl. auch 2 Th 2, 16), und die ganz singuläre Anwendung, direkt zum persönlichen Objekt bezogen, weist um so mehr auf eine andere Fassung, als man sonst nicht einsähe, warum Pl nicht schrieb: *εἰς τὸν αἰῶνα* oder dgl. Auch der Gegensatz zu *πρὸς ὥραν* fordert die auf die Ewigkeit bezogene Bedeutung nicht, sondern lediglich die Beziehung auf dauerndes Haben: „damit einen dauernden (d. h. auf immer im Gegensatz zu der kurzen Trennung) du ihn habest als etc.", genau wie man von einem Sklaven als *εἰς τὸν αἰῶνα* oder *αἰώνιος* spricht (Deut 15, 17; 1 Sam 27, 12; Hiob 40, 23).[1]).

Wenn nun der Ap v. 17 mit *οὖν* fortfährt, so wird dies freilich nicht eine Folgerung aus dem unmittelbar Vorangehenden (v. 15 und 16) bringen können. Dies würde im Grunde auch nicht der Fall sein, wenn es zuvor nur geheißen hätte: „vielleicht nämlich sollte er dir ewig geschenkt werden als Bruder im Herrn." Lag in diesen Versen doch gar keine direkte Aufforderung an Philemon, vielmehr dienten sie, wenn auch in feinsinniger Form den dem Ap erwünschtesten Ausgang der Sache andeutend, im Zusammenhang lediglich zur weiteren Motivierung von v. 14ª. Auch haben die Worte *εἰ οὖν με ἔχεις κτλ.* gar keinen Anhalt in diesen motivierenden Sätzen, sondern lediglich in v. 10—13 (besonders *τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα*). Es kommt also offenbar jetzt endlich die Aufnahme der lange vorbereiteten direkten Bitte, wobei das *οὖν* nicht zum Vordersatz, sondern zum ganzen Satz gehört: „Also denn (um auf meine Bitte zurückzukommen): wenn du mich als Genossen ansiehst, so nimm ihn auf (nimm dich seiner an), als ob ich es wäre." Die hypothetische Form des Vordersatzes will die Tatsache nicht in Zweifel setzen, sondern sie nachdrücklich ins

---

habest, nicht mehr als Sklave, sondern als Bruder"; hier: „Damit du ihn *αἰώνιον* (= auf ewig) habest, nicht mehr als Sklave, sondern als Bruder."

[1]) Letztgenannte Stelle ist am schlagendsten. Es ist die Rede davon, daß man das Krokodil so wenig wie das Nilpferd sich untertan machen kann. „Wird es mit dir einen Bund schließen? *λήψῃ δὲ αὐτὸν δοῦλον αἰώνιον;*" Es ergibt sich daraus die Verkehrtheit der Behauptung, daß *αἰώνιος* nicht „auf Lebenszeit" heißen könne. *Δοῦλος αἰώνιος* ist der „dauernde" Sklave. Und „einen dauernden Jemanden zum Bruder *ἐν σαρκί* haben" heißt ihn lebenslänglich als solchen haben, für immer, solange dies Leben währt, in dem allein von einem *ἐν σαρκί* geredet werden kann, während anderseits „dauerndes Leben" ein solches ist, das da nicht endet, wo sonst das vergängliche Leben endet.

Bewußtsein bringen. Sachlich ist es nicht wesentlich verschieden von: „bei unserer Genossenschaft“![1])

Zusammengefaßt ist somit der Gedanke dieser: „In solcher „Gesinnung, gewissermaßen als Pl ein Alter, jetzt aber auch Ge„fangener Chr., bitte ich dich betreffs meines Kindes Onesimus, „den ich dir sende etc. — also denn bei unserer Genossenschaft „(wenn anders du diese nicht verleugnest) nimm ihn auf wie mich, „d. h. nicht als Dritten im Bunde, was nicht dasteht, auch nicht be„sonders passen würde, sondern mit solcher Freude und Freundlich„keit, als ob ich in dein Haus träte.“ Man sieht, der Ap enthält sich bei der Bitte selbst aller näheren Vorschläge; er möchte zunächst dem Onesimus nur einen guten Empfang sichern. Dagegen erinnert er sich eines möglichen Hindernisses solch freudiger und freundlicher Aufnahme und fügt darum bei (v. 18): „Hat er dir aber in etwas Schaden getan oder schuldet er dir etwas, das rechne mir an! — ich Pl schreibe es mit eigener Hand her; ich werde es bezahlen.“ Da es sich nicht um ein „Unrecht antun“ handelt, das ja zweifellos vorlag, sondern um materielle Schädigung, von der es immerhin zweifelhaft sein konnte, ob sie infolge des Fortlaufens des Onesimus eingetreten war (vgl. Einl.), so ist kein Grund, das *εἰ* nur als façon de parler zu fassen. Ob man das Angebot wirklich rein als im Scherz gemacht anzusehen habe, ist auch angesichts der Handverschreibung fraglich. Anderseits hat der Ap sicher nicht erwartet, daß Philemon es annehmen würde, wenn er auch bereit war, für den Fall, daß dies doch geschähe, sein Wort einzulösen. Er will durch das Angebot den Philemon bei der Noblesse fassen, bzw. den Geldpunkt als für die Sache nicht in Betracht kommend hinstellen. Dem entspricht auch die Weiterführung: „Damit ich nicht sage: dir, scil. setze es aufs Konto, weil du sogar dich mir hinzuschuldest.“[2]) Die Vorstellung ist die, daß

---

[1]) Zu beachten ist hierbei der Ausdruck *κοινωνός*. Pl braucht ihn in gleicher Art nur noch einmal (2 Kr 8, 23) mit Beziehung auf Titus. Das Wort läßt das persönliche Moment zurücktreten hinter dem Verbundensein durch Gemeinschaft der Anschauungen und Interessen. LXX haben es einigemal als Übersetzung von חָבֵר, dem es in der Tat entspricht, aber dort mit Bezug auf Genossenschaft im Argen (Prov 28, 24; Jes 1, 23). Die Wahl dieser Bezeichnung kann nach den warmen Tönen, die v. 9 anschlug, zunächst frappieren. Doch ist sie sehr wohl angebracht, insofern der *κοινωνός* eben auch eine Art objektiven Anspruch hat auf Berücksichtigung seiner Bitten. Die Berufung auf die *κοινωνία* geschieht also in ähnlichem Sinne, wie man etwa an Landsmannschaft oder an die Zugehörigkeit zu einem Bunde von gleichem Streben erinnert. *Ἔχειν τινά τι* jemanden für das anerkennen, was der Prädikatsakkusativ aussagt.

[2]) Diese Erklärung, die in der neueren Auslegung mehr und mehr Boden gewinnt, ist sicher zutreffender als die langweilige Wendung, in welcher noch Mey. und Sod. den Ap sich ausdrücken lassen: „Damit ich dir nicht sage, daß du auch dich mir schuldest.“

Philemon ein so großes Schuldkonto dem Ap gegenüber habe, daß das Geld, das Pl ihm statt des Onesimus zu zahlen bereit ist, eigentlich nur einen bescheidenen Bruchteil jener Summe darstellt, so daß, wenn der Ap es nicht einzahlt, er gleichwohl noch ein gewaltiges Guthaben zu seinen Gunsten bei Philemon behält. Ausgeführt also, damit ich nicht sage: „Bringe es dir in Anrechnung, d. h. schreibe es in deinem Geschäftsbuch als Abschlagszahlung auf dein ‚Debet an Paulus' an." Dem Pl nämlich verdankt Philemon sein ganzes jetziges Sein, indem seinen Christenstand.[1])

Ganz unwahrscheinlich ist es nun aber, daß Pl, wenn er fortfährt: „Ja Bruder, möge doch i c h von d i r Vorteil haben," dabei noch weiter an das v. 18 und 19ᵃ für eventuell versprochene Geld denkt, das ihm Philemon gemäß v. 19ᵇ erlassen solle, was zur Konsequenz hätte, daß dies auch v. 20ᵇ bei dem *ἀνάπαυσον* ins Auge zu fassen wäre. Vielmehr schließt der Vers nach seinen beiden Sätzen die Bitte ab, bzw. geht auf v. 17 zurück. Deswegen kann das *ναί* natürlich auf den unmittelbar vorangehenden Begründungssatz sich beziehen: „In der Tat, Bruder, ich, ich möge von dir, nicht du von mir Nutzen ziehen im Herrn; so möge es stehen, nämlich indem du mir meine Bitte erfüllst und mein liebes Kind Onesimus freundlich aufnimmst."[2]) *Ἐν κυρίῳ* fügt er bei, d. h. „auf Grund unseres Seins im Herrn; nachdem wir beide in seine Sphäre gestellt sind". Den Abschluß aber macht die Bitte: „so erquicke denn mein Herz in Christo", d. h. wiederum, indem du deinem Sein in Christo gemäß tust, was ich bitte.[3])

Mit v. 21 kommt der Briefschluß.

Im Vertrauen auf deine *ὑπακοῇ* schrieb ich dir. Im Gegen-

---

[1]) Der Annahme, daß v. 19ᵃ nachträgliche Randbemerkung des Ap sei, bedarf es bei der einfachen Art, wie die Worte sich parenthetisch zwischenfügen, kaum. Erst recht freilich nicht der Vorstellung, daß Pl den Brief diktiert habe, hier aber dem Schreiber die Feder einen Augenblick aus der Hand genommen hätte. Er wird dies persönliche Briefchen selbst geschrieben haben. Dagegen zeigt der Satz mit seinem offenbar auf *ἐγὼ ἀποτίσω* und nicht auf *τοῦτο ἐμοὶ ἐλλόγα* gehenden *ἔγραψα*, daß Blaß irrt, wenn er (§ 57, 10) meint, daß Pl *ἔγραψα* stets auf vorangegangenes Schreiben beziehe. Hier wie auch wohl v. 21 sowie Gl 6, 11 (vgl. Einl. S. 50) folgt er dem antiken Gebrauch des Aor. im Briefe vom Standpunkt des Empfängers aus.

[2]) Mit dem Gesagten ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß bei dem Hinzuzudenkenden: „nicht du von mir" an das Geld zu denken ist. Pl will sagen: „statt daß du dir von mir Ersatz leisten läßt, möge es so sein, daß ich von dir den Vorteil ziehe, daß meine Bitte erfüllt wird." Mpsv. sieht in dem *ναί κτλ.* etwas Beschwörendes (pro adjuratione posuit). Hieron. nennt die Partikel ein quasi adverbium blandientis, wofür die lateinische Sprache keinen ädaquaten Ausdruck habe.

[3]) Auch in diesem Vers hat man (vgl. Wetst.) eine Anspielung auf den Namen des Onesimus gefunden, und diesmal ist wenigstens der Wortklang nicht dagegen; doch liegt es ganz fern.

satz zu dem bisherigen Tenor des Briefes läßt man sich zumeist durch die übliche Übersetzung von ὑπακοή, ὑπακούειν verführen zu sagen, daß der Ap die Sache schließlich doch im Lichte des Gebotes und Gehorsams ansehe. Wieder übersieht man dabei, daß die griechischen und deutschen verwandten Begriffe doch häufig eine verschiedene Gebrauchssphäre haben. Ὑπακούειν, ὑπακοή ist nicht gleich unserem sehr beschränkten „Gehorchen, Gehorsam", sondern es ist „darauf hören"; und wenn der Ap dies auch meist im Sinne von Gehorchen schreibt, so kann er es daneben, und wäre es nur dies einzige Mal, allgemeiner gedacht haben. Deswegen ist man nicht genötigt zu umschreiben: „im Vertrauen darauf, daß du auf meine Bitte hören wirst", was in der Tat zu dem folgenden εἰδώς κτλ. schlecht paßt, sondern Pl meint: „im Vertrauen darauf, daß du ein offenes Ohr hast!" Hierneben hat nun Platz: „wissend, d. h. indem ich dabei weiß, daß du auch über das hinaus, was ich sage, tun wirst." Gesagt, ausgesprochen hat der Ap nur, daß Philemon den Onesimus aufnehme, wie ihn selber. Was Philemon noch mehr tun kann, ist, daß er den Onesimus freigibt, worauf, wie wir sahen, v. 15 hindeutete, aber in einer Form, die allerdings dem Ap es ermöglichte, hier so sich auszudrücken, wie er tut. War doch v. 15 f. gar nicht von „tun" die Rede, sondern davon, daß vielleicht es sich so gefügt habe, damit Philemon den Onesimus auf immer zum Freunde bekomme. Eine Andeutung war es, aber nicht etwas, wovon es heißen könnte, der Ap habe gesagt, daß Philemon es tun solle.[1])

Mit dieser Bemerkung aber verbindet sich noch die „Herbergbestellung". Dies ist etwas so Andersartiges, daß das ἅμα δὲ καί auffallen muß, gleichviel ob man es von Gleichzeitigkeit oder von mit dem Vorigen verbundenem Tun versteht, wie Kl 4, 3. Es ist darum durchaus berechtigt, wenn man dasselbe nicht auf das ἑτοίμαζε direkt bezieht, sondern es auf ἔγραψα rückweisend so versteht, daß man ein Kolon dahinter denkt: „zugleich aber auch scil. will ich nicht unbemerkt lassen: bereite mir Quartier, denn ich hoffe, daß ich euch durch eurer Gebete Vermittlung werde geschenkt werden." Die Aussicht ist weder sicher noch auf unmittelbar Bevorstehendes gerichtet. Vielmehr will Pl sagen: „richte dich in deinen Gedanken, deinen Plänen etc. darauf ein, daß ich

---

[1]) Wenn andere an die Rücksendung zu Pl denken, so übersieht dies nicht nur die Andeutung v. 15f., sondern auch den Umstand, daß dem Pl nach v. 13 zwar der Wunsch gekommen ist, den Onesimus als Diener in seiner Gefangenschaft bei sich zu haben, daß er aber darauf verzichtet hat und daß dieser Verzicht augenscheinlich definitiv war, da er ja hofft, wenn auch nicht sofort, so doch in einiger Zeit freizukommen, womit das Bedürfnis einen solchen διάκονος ἐν τ. δεσμοῖς τ. εὐαγγ. zu haben, verschwand.

— und zwar ist wohl gemeint: auf längere Zeit — bei dir einkehren werde".[1])

Es folgen die Grüße der Arbeitsgenossen. Zunächst Epaphras, der Kolosser. Er wird nach dem rezipierten Text als *συναιχμάλωτος* bezeichnet. Dies macht nicht nur an sich gewisse Schwierigkeiten, sondern noch besonders im Vergleich mit Kl 4, 10, wo statt Epaphras vielmehr Aristarch so charakterisiert wird. Bei Gleichzeitigkeit der Briefe nahezu unerträglich, erscheint es auch bei unserer Annahme der etwas späteren Abfassung von Kl noch seltsam genug. Die Versuche, die Situation aufzuhellen, helfen nicht weiter.[2]) Es ward darum schon in Einl. S. 24 eine Konjektur vorgeschlagen, indem an einer der zwei Stellen vielmehr *σύναιχμος* gemeint gewesen sein dürfte, eine Konjektur, die noch erleichtert wird durch die Möglichkeit, daß das Wort in Abbreviatur stand, nämlich *συναιχμ'*.[3]) Das *ἐν Χρῷ Ἰοῦ* fügt sich dem von selbst an und es bedarf für uns nicht der weiteren Konjektur, wonach *Ἰησοῦς Ἰοῦστος* in dem *ἐν Χρ. Ιου* untergegangen sein könnte (Zahn, Einl. § 25, 4). Daß er nicht genannt wird, mag auf einem Zufall, etwa zeitweiliger Abwesenheit beruhen. Vielleicht auch daß zwischen Jesus Justus und Philemon bisher noch keinerlei Berührung stattgefunden hatte, wie wohl mit den anderen. Es folgt *Μάρκος*, der nach Kl demnächst in Kolossä zu erwarten war. Ob diese Absicht schon zur Zeit unseres Briefes bestand, kann man nicht sagen. Da der Ap nichts davon erwähnt, liegt es immerhin näher, daß die betreffenden *ἐντολαί* (Kl 4, 10) zwischen den beiden Briefen nach Kolossä gelangten. Bei dem regen Verkehr zwischen Rom und Kleinasien konnte sich eine Botengelegenheit sehr leicht

---

[1]) Daß durch diesen Hinweis auch des Philemon Eifer, des Ap Bitte zu erfüllen, habe gesteigert werden sollen (schon Hier.), ist eine wenig ansprechende Vermutung.

[2]) Das Wunderlichste trägt wohl Hieron. vor, indem er jener Tradition gedenkt, wonach die Eltern des Pl als *αἰχμάλωτοι* aus Gischala nach Tarsus deportiert worden seien, und nun vermutet, daß damals auch Epaphras und Aristarchus „mit gefangen" worden. Doch wird es dem Hieron. selber unheimlich bei diesen Vermutungen und er gedenkt einer anderen, freilich noch seltsameren Möglichkeit: quod capti pariter et vincti in vallem hanc adducti sint lacrymarum (vgl. übrigens zu Kl 4, 10).

[3]) Daß diese Abbreviatur, die nur die Endung unterschlägt, wahrscheinlich sei, kann nicht geleugnet werden (vgl. die viel auffälligere Abbreviaturen zusammenstellenden Indices in Gr. Pap. I und II). Die Sorge vor einem Mißverständnis konnte nicht in Betracht kommen, wenn Epaphras überhaupt nicht gefangen war. Der Umstand, daß Pl das seltenere Wort sonst nicht hat, spielt keine Rolle. Auch *σύνδουλος* findet sich nur in Einem Brief. Das einzige Bedenken könnte sein, daß v. 2 vielmehr *συστρατιώτης* angewandt ist. Aber es ist doch gewiß leicht denkbar, daß ein Autor in demselben Briefe einen seiner Genossen: Mitsoldat und einen anderen: Mitkämpfer nennt. Pl mag wohl beides aus dem Munde seiner nun seit 3—4 Jahren militärischen Umgebung oft vernommen haben.

ergeben haben und der Anlässe, eine Reise des Markus nach Asien ins Auge zu fassen, mochte es mancherlei geben. Daß Philemon den Markus von Angesicht gekannt habe, wird trotz der eben gemachten Bemerkung betr. Jesus Justus durch den Gruß nicht gefordert. Doch ist es, zumal wenn er nicht immer in Kolossä gewohnt hatte, wo Markus in der Tat erst gewissermaßen als Vetter des Barnabas vorgestellt werden mußte (Kl 4, 10), wohl möglich. Das gleiche gilt betreffs Aristarch, Demas und Lukas (vgl. zu Kl 4). Daß diese vier im Unterschied von Epaphras als *συνεργοί* bezeichnet werden, soll sie natürlich nicht hinter dem „Mitkämpfer" Epaphras zurücktreten lassen. Aber es lag nahe diesen als den einzigen Kolosser unter den Aufgezählten besonders zu prädizieren. Hinzukommt, daß er tatsächlich nicht in demselben Sinne wie die anderen zu dem römischen Kreise des Ap gehört hat (vgl. Einl. S. 8f.), bzw. vielleicht überhaupt nicht in Sachen der Mission, sondern in dringenden Privatangelegenheiten in Rom sich aufhielt, was natürlich nicht ausschloß, daß der Ap ihn, den wackeren Missionar der phrygischen Städte, der auch in der Ferne um seine Gemeinden treu besorgt war (Kl 4, 12f.), mit jenem Ehrennamen belegte.

v. 25 schließt in der auch in Phl und fast genau so in Gl angewandten Form ab. Die Gnade des Herrn Jesu Christi sei mit eurem Geiste, wobei *πνεῦμα* den Geist der Menschen, sein inneres Leben bezeichnet, während das *ὑμῶν* den Philemon mit den v. 2 genannten zusammenfaßt.

Auslegung des Kolosserbriefs.

Hat der Kl mit Phlm die Bestimmung nach Kolossä gemeinsam, so teilt er mit Eph den Charakter eines Gemeindeschreibens, wenn auch mit dem Unterschied, daß er wenigstens unmittelbar nur an e i n e Gemeinde adressiert ist. Dem entspricht, daß die Aufschrift, was zunächst den Nominativ anlangt, wieder mit Eph 1, 1 übereinstimmt, insofern sich der Ap auch hier als *Παῦλος ἀπόστολος Χοῦ Ἰοῦ διὰ θελήματος θεοῦ* bezeichnet. Es muß daher zur Erklärung auf das dort Bemerkte verwiesen werden.[1]) Dagegen

[1]) Die Zeugen für *Χοῦ Ἰοῦ*, bzw. *Ἰοῦ Χοῦ* sind allerdings nicht ganz die gleichen wie dort. Doch besteht kein Grund, die in den älteren griech. und lat. Hss. vorherrschende Stellung *Χοῦ Ἰοῦ* zu beanstanden.

nennt Pl diesmal wie Phlm 1 den Timotheus als Mitverfasser. Nach unseren Bemerkungen zu Phlm besagt dies mehr, als daß Tm der war, der des Ap Diktat zu Papier brachte, wenn schon das hier möglicherweise auch der Fall war. In der Tat wird die Art, wie v. 3 und v. 9 der Plural festgehalten ist und v. 23 der Singular auftritt, nur verständlich, wenn der Ap dort den eben genannten ausdrücklich mit reden lassen wollte.[1] Welche besonderen Beziehungen den Tm mit den Kolossern verknüpften, läßt sich, wie schon zu Phlm 1 bemerkt, nicht sicher sagen. Das ἀκούσαντες v. 4 und ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν v. 9 macht die Annahme, daß Tm schon einmal nach Kolossä gesandt gewesen sei, sehr unwahrscheinlich. Nach Phlm 1 war er wenigstens mit einer hervorragenden Familie der wohl noch nicht zu zahlreichen kolossensischen Gemeinde wohlbekannt. Hatte ihn Pl dort mitgenannt, so lag vielleicht darin der Anlaß, ihn auch bei dem jetzigen, der ganzen Gemeinde geltenden Schreiben heranzuziehen. Möglich wäre auch, daß der Überbringer der den Markus betreffenden ἐντολαί irgendwelche Mitteilungen betreffs Tm zu machen gehabt hatte; etwa in dem Sinne, daß der Ap auch ihn, seinen getreuesten Gehilfen, gern zu ihnen gesandt haben würde, ihn aber bis auf weiteres nicht entbehren könne, so daß nun seine Mitnennung wie eine Art Ersatz für die unterbliebene Sendung herauskommen würde.

Es folgt v. 2^a der Dativ der Adresse. Ob τοῖς ἁγίοις als in sich geschlossener Begriff im substantivischen Sinne oder als erstes adjektivisches Attribut zu ἀδελφοῖς gemeint sei, läßt sich schwer entscheiden. Die Vergleichung von Rm 1, 7; 1 Kr 1, 2; 2 Kr 1, 1; Phl 1, 1 legt die substantivische Fassung näher, doch entscheidet das nicht sicher. Zweifellos ist dagegen, daß das dem gemeinsamen Artikel folgende ἐν Κολοσσαῖς[2]) zu beiden Dativen zu be-

---

[1]) Man darf die Bedeutung des Numeruswechsels natürlich nicht mechanisierend übertreiben. Gerade im vorliegenden Briefe zeigt sich in lehrreicher Weise das Allmähliche des Übergangs. Während man noch v. 9 direkt ein „ich und Tm" einsetzen könnte, wird nun die Auseinanderlegung dessen, was sie bitten, so spezialisiert und weiter ausgeführt (selbst unter gelegentlicher Anwendung des „Wir" der Gläubigen v. 13f.), daß man das „Ich" des Tm schon längst aus dem Auge verloren hat, ehe das ausdrückliche „Ich" des Pl (v. 23) auftritt. Darum ist aber nicht ausgeschlossen, daß jenes in v. 3ff. und v. 9 wirklich mit gemeint war. Auch 2 Kr 1, 3ff. wird es trotz v. 13 nicht anders stehen; vgl. dagegen 1 Kr 1, 4, wo der Ap — was natürlich immer möglich war, — von vornherein sein Ich allein reden läßt (hier vielleicht weil das Folgende, wenn auch nicht direkt ironisch, so doch in einer Weise gedacht ist, die die subjektive Wendung näher legte; vgl. meine Bemerkungen in N. Jahrb. f. deutsche Theol. 1894 S. 198ff.

[2]) Die Form Κολοσσαῖς im Texte des Briefes ist überwiegend bezeugt, während in der Überschrift sich die Form πρὸς Κολασσαεῖς großer Beliebtheit erfreut, z. T. in denselben Hss. Es kann nach den Untersuchungen

ziehen ist, während wieder das ἐν Χρῷ noch abgesehen von der Auffälligkeit dieses Ausdrucks statt des sonst in den Briefeingängen üblichen ἐν Χῷ Ἰοῦ schon um der größeren Einfachheit und Natürlichkeit willen mit Recht zumeist als nur zu dem zweiten Dativ gehörig gilt. Daß die ἁγιότης auch hier nicht eine sittliche Qualität, sondern den religiösen Status der der unheiligen Welt Entnommenen ausdrückt (vgl. zu Eph 1, 1), bedarf keines Nachweises. Als Brüder aber werden die Leser weiter bezeichnet nach ihrem Verhältnis zu den Briefschreibern. Sie sind wie Heilige im Vergleich zur Welt so Brüder in Beziehung zunächst auf Pl und Tm, im weiteren auf alle, die gleich diesen zu Söhnen Gottes angenommen sind (Eph 1, 5; Gl 4, 5). Und sie sind es, indem „gläubige" Brüder. Denn dies ist hier wie Eph 1, 1 mit πιστός gemeint und nicht ihre Treue in ihrem Christenstand oder gar gegen Pl. Letztere Bestimmung würde überhaupt nicht herpassen bei dem Ap persönlich noch fremder Leserschaft, erstere wäre neben dem objektiven ἅγιοι auffällig und nur erklärlich, wenn Pl Anlaß hätte, besonderer Bewährung der Gesamtgemeinde rühmend zu gedenken, wofür der Brief keinen Anhalt bietet.[1]) Daß der Ap sonst in den Briefeingängen nicht der πίστις der Leser neben ihrer ἁγιότης gedenkt, wäre auch an und für sich kein Grund, die Zusammenstellung an unserer Stelle auffällig zu finden, wo doch die Eingangsformeln auch in anderen Stücken variieren. Es stellt das πιστοῖς in ganz unanstößiger Weise das subjektive neben das objektive Moment des ἁγίους εἶναι. Für uns kommt hinzu, daß dem Ap der Anfang des nach unserer Annahme früheren Eph vorschweben mochte, wo wir zwar das πιστοῖς nicht neben ἁγίοις, aber doch mit ἀγαπητοῖς οὖσιν verbunden auftreten sahen. — Damit ist nicht gesagt, daß wir auch das ἐν Χῷ ebenso wie dort ἐν Χῷ Ἰοῦ verbinden müßten, bzw. auch nur es so mit dem

von Ti, Lightf. u. a. kaum bezweifelt werden, daß Pl ο geschrieben und gesprochen hat. Findet sich das α auch gelegentlich in Hss. älterer griech. Autoren, so ist das ο doch auch dort vorwiegend und wird durch lat. Texte sowie durch Münzen als das bis in die ersten christlichen Jahrhunderte alleinherrschende dargetan. Erst in späterer Zeit kam das α (und die Adjektivform Κολασσαεῖς statt Κολοσσηνοί) auf und drang in die Profan-Hss. sowie in die Überschriften der bibl. Hss. ein, um von da dann auch des öfteren den Text zu beeinflussen. Doch bezeugen eben eine Reihe von Hss., die das α nur in der Überschrift haben, auch dadurch allein schon die Ursprünglichkeit des ο im Text (vgl. die Nachweise bei Lightf.).

[1]) Seltsam verzwickt erklärt Lightf., wenn er πιστός für vertrauenswürdig (trustworthy, unswerving, stedfast) nimmt und — indem er den zweiten Dativ als a supplementary explanation zu τοῖς ἁγίοις versteht — darin eine Anspielung auf das Verhalten eines Teils der Leser sieht (he does not directly exclude any, but he indirectly warns all); eine Erklärung, die schon an Eph 1, 1 scheitert. Auslegungsgeschichtlich interessant Ephr.: sanctos baptizatos appellat et fideles autem catechumenos nominat.

zweiten Dativ zusammenzunehmen hätten, daß die Rede wäre von „gläubigen Brüdern, die das in Christo sind“. Hierbei wäre wirklich das Fehlen von Ἰησοῦ neben ἐν Χῷ recht auffällig, wie dies schon die Abschreiber z. T. empfanden.[1]) Es wird die Näherbestimmung nur zu ἀδελφοῖς gehören und in prägnantester Form die ἀδελφότης als christliche Bruderschaft charakterisieren: „an die in Kolossä befindlichen Heiligen (oder heiligen) und gläubigen ‚Brüder in Christo‘ (vgl. Gl 1, 22 und betreffend die Bedeutung des ἐν in solchen Fällen zu Eph 1, 1)“. Es bliebe noch die Frage, warum Pl diesmal so die ἀδελφότης hervorhebe und des gemeindlichen Zusammenhanges der Leser nicht gedenke. Was das letztere anlangt, so wird man, wenn man sich nicht mit „reinem Zufall“ (Mey.) oder mit der nicht viel mehr sagenden Erklärung, daß Pl seit dem Rm (inklusive) seine ursprüngliche Gewohnheit aufgegeben habe (Lightf., Hpt.), begnügen will, daran erinnern dürfen, daß Pl keine eigene Anschauung von der kolossensischen Gemeinde, ihrer Größe, Zusammensetzung und Gliederung hatte, weswegen sich die Vorstellung einer Summe von Individuen näher legte als die einer ἐκκλησία. Und auch was die Hervorhebung des Bruderverhältnisses anlangt, wird es vielleicht das Fehlen persönlicher Bekanntschaft sein, was den Ap mit dem Brudernamen die Bruderhand hinüberreichen ließ.[2])

An die Adresse schließt sich der bei Pl übliche Gruß. Über seine Bedeutung ward wie überhaupt über die paulinischen Briefeingänge ausführlich zu Eph 1, 1 und 2 gehandelt. Auffällig ist

---

[1]) Die Bezeugung eines Ἰοῦ neben Χρῷ ist für das Abendland vorherrschend (neben A und E in DF-G, d e f g, vulg., u. a. auch bei Ambrst. (Pesch.: Ἰοῦ Χῷ). Doch würde der Verdacht einer Korrektur nach Eph 1, 1; Phl 1, 1 bestehen bleiben, selbst wenn das bloße ἐν Χῷ weniger stark bezeugt wäre, als der Fall ist (B ℵ u. v., Übersetzer und griech. Ausleger).

[2]) Daß auch in Eph des gemeindlichen Zusammenschlusses nicht gedacht wird, streitet nicht gegen obige Annahme, da Eph eben nicht an die ephesinische Gemeinde gerichtet war. Kl 4, 16 (ἡ Λαοδικέων ἐκκλησία) besagt nichts dagegen, da dort die Vorstellung einer versammelten Hörerschaft mitwirkt. Eher könnte man Phl 1, 1 geltend machen. Doch mag dort gerade die persönliche Vertrautheit mit den Gliedern der Gemeinde die Einzelnen vor des Ap Geistesauge gerückt haben. Zudem hat man mit Recht bemerkt, wie das σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις neben πᾶσιν τ. ἁγίοις den Begriff der „Gemeinde“ gewissermaßen ersetzt (de Wette). In Rm steht es wie an unserer Stelle. Dagegen könnte man Rm und Eph wider die obige Erklärung der Anwendung des Brudernamens an unserer Stelle anführen. Nun ist aber die Meinung natürlich nicht, daß Pl überall, wo er an persönlich fremde Leser schreibt, die Bezeichnung derselben als ἀδελφοί angewendet haben müsse. Auch ist an beiden Stellen durch die Erwähnung des Gottgeliebtseins der Leser ein anderes Moment herausgehoben, bzw. in Rm die Prädizierung der Art, daß ein ἀδελφοῖς gar nicht mehr unterzubringen war. Immerhin wird der Blick auf diese beiden gleichfalls an Unbekannte gerichteten Schreiben dem „vielleicht“ im Text oben vermehrtes Gewicht geben.

nur, daß die Erfüllung des Wunsches von Begnadung und Heil hier abweichend von aller Analogie beim Ap nur von Gott unserem Vater und nicht auch von dem Herrn Jesu Christo her erwartet wird.[1]) Ein „Merkmal der Unechtheit" kann man nicht daraus entnehmen, da die Abweichung für einen die „echten" Briefe nachahmenden Pseudopaulus mindestens ebenso frappieren müßte. Da ein sachlicher Grund unerfindlich ist, so wird hier wirklich einmal der reine „Zufall" als Erklärung gelten müssen. Hält man es für ganz unglaublich, daß Pl so seiner Weise vergessen hätte, so wäre etwa denkbar, daß der Amanuensis beim Nachschreiben dem in diesen stereotypen Anfangsworten leicht vorauseilenden Diktat nicht folgte oder bei der Reinschrift die in Abbreviatur hingeworfenen Worte *καὶ κυρίου κτλ.* übersah, woraufhin dann etwa der Ap auch bei der Durchsicht die Ergänzung nicht erst für notwendig erachtete, zumal ja in dem *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν* der Gedanke an den Herrn Jesum Christum eingeschlossen war, der die Gotteskindschaft vermittelte. Denn natürlich handelt es sich auch hier nicht um die Prädizierung Gottes als Allvater (quia ab ipso sunt omnia), sondern um das durch Christus hergestellte Verhältnis (vgl. zu Eph 1, 2).[2])

Es folgt wie in Phlm die Versicherung des Dankens der Schreibenden verbunden mit dem Hinweis auf fürbittendes Gedenken. Wie zu Phlm v. 4 nachgewiesen (vgl. S. 265 f.), berührt sich dies formell mit einer auch in Privatbriefen nichtchristlicher Schreiber begegnenden Sitte. In gewissem Sinne mag man dort wie hier darin finden, was Thdrt. ein *προλεαίνειν* (vorherglätten) *τὰς ἀκοάς* nennt. Nur daß das Danken des Ap selbst durchaus ernstlich zu nehmen ist. Es ist wirklich an dem, daß er, und mit ihm Tm, seinen Dank Gotte darbringt und zwar *πάντοτε περὶ*

[1]) Die Worte *καὶ κυρίου Ἰοῦ Χοῦ* fehlen nämlich nicht nur in B und D u. a. griech. Hss., sondern auch in den syr. Bibeln (insbes. Pesch., Text des Ephr.), in Itala- und Vulg.-Codices u. a. Übersetzungen. Vor allem aber machen Orig. und Chrys. ausdrücklich auf die Singularität aufmerksam. Eine bewußte Korrektur ist ausgeschlossen. Man könnte höchstens einen Irrtum schon der ersten Abschreiber annehmen, der aber keineswegs nahe lag, zumal da die einzige „Analogie" 1 Th 1, 1 doch wieder anders lautete, indem dort auch der erste Genit. fehlt.

[2]) Der oben gegebene Versuch einer Erklärung des Ausfalls des zweiten Genit. ist wie gesagt lediglich als ein Vorschlag gemeint für den Fall, daß man dem Ap die Abweichung von seiner Sitte nicht zutraut. Daß jene Abweichung durch den Hinweis auf 1 Th 1, 1 nicht viel an ihrer Auffälligkeit verliert, ist allerdings zuzugeben. Denn zur Zeit des 1 Th war der Gebrauch möglicherweise dem Ap noch nicht in succum et sanguinem übergegangen. Auch ist der völlige Ausfall dort vielleicht leichter begreiflich, zumal neben der ersten Vershälfte (doch vgl. 2 Th 1, 1). Selbstverständlich ist übrigens mit dem Hinweis auf das „Stereotype" der Anfangsworte oben nicht gemeint, daß der Ap sie gedankenlos seinen Briefen voraufgeschickt haben werde.

ὑμῶν προςευχόμενοι. Wiederum entsteht, wie zu Phlm v. 4 die Frage, wozu *πάντοτε* gehöre. Daß die sonstigen Parallelstellen nicht entscheiden, ward dort festgestellt. Dagegen ist hier wie Phlm v. 4 klar, daß *εὐχαριστοῦμεν* die Hauptaussage ist, die durch das diesmal wie meist aoristische Partizipium motiviert wird. Dann ist es aber auch hier durchaus unwahrscheinlich, daß der Ap zwischen beides hinein den selbständigen Gedanken „allezeit betreffs eurer betend“ eingeschoben haben sollte. Das *πάντοτε* gehört vielmehr hier wie Phlm v. 4 zu *εὐχαριστοῦμεν* und erhält nur seine Näherbestimmung durch das *προςευχόμενοι*: „allezeit bei unserm Beten“. Dagegen dürfte das *περὶ ὑμῶν* — denn so wird zu lesen sein[1]) — eng mit dem Partizipium verknüpft werden müssen, das sonst zu kahl erscheinen würde. Die Voranstellung des *περὶ ὑμῶν*, die Lightf. schwer verständliche Bedenken gemacht hat, ist durchaus natürlich (vgl. Gr. Pap. I, S. 30, 6: *σοῦ διαπαντὸς μνείαν ποιούμενοι*). Das *περί* paßt zu *προςεύχεσθαι* nicht minder als zu *εὐχαριστεῖν* (vgl. 4, 3), und der entstehende Gedanke ist wie dem von Phlm v. 4 gleichlaufend so in jeder Hinsicht ansprechend: „Wir danken Gott allezeit, wenn wir mit Bezug auf euch beten (bei unseren euch betreffenden Gebeten)“. — Der aber, an den der Dank sich wendet, wird wie Eph 1, 3 bezeichnet als der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, d. h. nach der dort gegebenen Erklärung als „der, der in Macht und Liebe hinter dem *κύριος ἡμῶν* steht und damit auch unser Gott und Vater ist, dem die Gläubigen alles verdanken und darum auch für alles zu danken haben“ (vgl. zu Eph 1, 3 S. 66 f.).[2])

---

[1]) Allerdings haben BDEF-G und etl. *ὑπέρ*, doch wird dies aus v. 9 herübergenommen sein.

[2]) Hierbei ist vorausgesetzt, daß die LA *τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τ. κυρίου κτλ.* ursprünglich ist. Die äußere Bezeugung ist freilich unsicher, indem von den älteren Majj. nur א und A so lesen und auch das patristische Zeugnis wenigstens nicht einheitlich dafür eintritt, BC* dagegen *τῷ θεῷ πατρί*, D*F-G und Chrys. *τῷ θεῷ τῷ πατρί* haben und auch die meisten Texte der Übersetzungen (it, Pesch. u. a.) gegen das *καί* sprechen. Hinzukommt, daß auch 3, 17 und zwar dort nach stärkerer Bezeugung als hier sich die Formel *τῷ θεῷ πατρί* findet (BאAC, Pesch., Goth. u. a. Übersetzungen, auch Ambros., de virg., nicht Ambrst.) und daß dieselbe als Variante 1, 12 auftritt (א, 37: *τῷ θεῷ πατρί*; F-G: *θεῷ τῷ πατρί*; so oder so auch vielfach in den Übersetzungen). Man könnte hiernach wirklich mit Lightf. vermuten, daß eine Eigentümlichkeit unseres Briefes vorläge. Doch wäre dieselbe, gleichviel ob man den Brief für paulinisch oder nicht hält, recht auffällig. Man wird es darum wenigstens an unserer Stelle zunächst doch wohl mit der im Text angenommenen Form als Grundtext versuchen müssen. Daß die Streichung des *καί* einer dogmatischen Abneigung gegen den Begriff *ὁ θεὸς τ. κυρίου* entspringe, ist freilich angesichts des textkritischen Befundes von Eph 1, 3; 17; 2 Kr 1, 3 unwahrscheinlich. Es wird, wofern man nicht auch hier den Amanuensis verantwortlich machen will, ein reiner Flüchtigkeitsfehler eines der ersten Ab-

Was nun freilich im vorliegenden Falle Grund und Inhalt des Dankes sei, darüber sind die Ausleger geteilter Meinung.

Am nächsten liegt es, in v. 4 eine Angabe darüber zu suchen. Aber alsbald hat v. 5 eine gewisse Schwierigkeit gemacht. Folgt man nämlich der von den meisten Kritikern und neueren Auslegern rezipierten LA *ἣν ἔχετε* in v. 4, so schien es gegeben, v. 5ᵃ in diesen Relativsatz aufzunehmen: „die ihr habt zu allen Heiligen um der Hoffnung willen“ etc. Hiermit aber erwächst nicht nur eine ganz unverhältnismäßige Belastung des zweiten Moments, der *ἀγάπη*, im Vergleich mit dem ersten, sondern es wird auch die im Himmel vorhandene Hoffnung in einer Weise zum Motiv der Liebe gestempelt, daß alle Bemühungen, den Gedanken mit den sonstigen evangelischen bzw. paulinischen Anschauungen auszusöhnen (vgl. schon Thdrt., Calv. und Neuere), zuschanden werden.[1])

Man hat darum nicht v. 4, sondern v. 5ᵃ als Grundangabe des *εὐχαριστοῦμεν* gefaßt: „Wir danken — gehört habend von eurem Glauben und Lieben — um der diesem Glauben und Lieben entsprechenden Hoffnung willen.[2]) Daß daran das *διά* hindere, das nirgends im NT den Grund des Dankens einführe, hätte man um so weniger behaupten sollen, als auch der Gegenstand ein eigenartiger ist, nämlich die im Himmel bereit liegende Hoffnung, ein Begriff, dem das *διά* durchaus entspricht. Man dankt nicht „dafür“, auch nicht „davon gehört habend“, sondern „um ihret willen“, d. h. weil sie bereit liegt. Auch das kann nicht geltend gemacht werden, daß der Grund des Dankens in den Briefeingängen sonst immer in der christlichen Beschaffenheit der Leser liege (Mey.),

---

schreiber sein, der um so näher lag, als das ungewohnte *ἀπὸ θεοῦ π. ἡμῶν* v. 2 am Schluß noch nachklang. Möglich ist dabei, daß dieser Text unter Umständen auch da, wo er die Überlieferung ursprünglich beherrschte, nach den Parallelen rektifiziert ward, während er anderseits gelegentlich gerade um seiner Auffälligkeit willen auch auf den Text in 1, 12 abfärben konnte; so wohl in der א zugrunde liegenden Textgestalt (während א selbst in v. 3 das *καί* wiederaufgenommen hat); so in F-G. Über 3, 17 vgl. z. St.

[1]) Das Letztere gilt übrigens auch bei der LA *τήν* statt *ἣν ἔχετε* und dem Versuch v. 5ᵃ auf beide Begriffe zu beziehen. Doch ist weder diese LA (DᶜKL; Chrys., Thdrt. u. a.; vielleicht Pesch. u. Arm. vgl. Lightf.) noch die Weglassung auch des *τήν* (B) hinreichend bezeugt, um ernstlich den Vorzug zu verdienen. Der Möglichkeit, daß *ἣν ἔχετε* Phlm v. 5 nachgebildet sei, steht die andere gleichwertig gegenüber, daß *τήν* nach Eph 1, 15 geschrieben ward, während die LA von B ebenso leicht durch Auslassung von *ἣν ἔχετε* als von *τήν* entstanden sein kann. Auch die Stellung von *ἣν ἔχετε* hinter *ἁγίους* in Min. 122, auf die de Wette sich beruft, ist ohne Bedeutung. Der Schreiber wollte wohl dadurch v. 5ᵃ enger anknüpfen

[2]) Dahin tendierend wohl schon Chrys.: *ἵνα γὰρ μή τις εἴπῃ· καὶ τί τὸ κέρδος τῆς ἀγάπης κτλ.* — *χαίρομεν φησὶν ὅτι μεγάλα ἑαυτοῖς προξενεῖτε ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Klarer Beng.: ex spe patet, quanta sit causa gratias agendi pro dono fidei et amoris.

zumal dies angesichts von 1 Kr 1, 4; Rm 1, 8 nicht einmal richtig ist. Dagegen bleibt es störend, daß auf diese Weise das Nächstliegende (vgl. oben und Eph 1, 15 f.; Dhlm v. 4 f.) übergangen sein sollte und nur die Hoffnung, nicht aber der Glaube und die Liebe als „Selbstgrund" des Dankens erscheinen sollen.

Es wird sich daher empfehlen beides, sowohl v. 4 als v. 5ª, als zur Angabe des Grundes und Gegenstandes des Danks dienend zu fassen: „Wir danken — (1) gehört habend von eurem Glauben an Christus Jesus und (2) von der Liebe, die ihr habt zu der Gesamtheit der Heiligen, (3) um der Hoffnung willen, die etc." Die Ungleichartigkeit der Anknüpfung an *εὐχαριστ.* erklärt sich dabei daraus, daß *ἐλπίς* nicht wie 1 Th 1, 3 als dritter gleichartiger Begriff neben *πίστις* und *ἀγάπη* gestellt, sondern wie das *ἀποκειμένη ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρ.* zeigt, im Sinne von Hoffnungsgut (vgl. Gl 5, 5; Rm 8, 24ᵇ; Tt 2, 13) gemeint erscheint. Sie wird aber gemildert, sozusagen übertönt durch den trotzdem sich ins Ohr schmeichelnden Dreiklang: Glaube, Liebe, Hoffnung, wie es soeben durch gesperrten Druck dieser Worte angedeutet ward.[1])

Über *πίστις ἐν* vgl. zu Eph 1, 15. Es ist das gläubige Haften in Christo Jesu. Zu *ἀγάπη εἰς πάντας τ. ἁγίους* bemerkt Chrys. ganz richtig: *οὐκ εἰς τόνδε καὶ τόνδε,* fällt aber dann mit dem Zusatz: *οὐκοῦν καὶ εἰς ἡμᾶς* aus der Stimmung heraus. Dies Moment kommt erst v. 8. Was endlich die *ἐλπίς* anlangt, so bezieht sie sich auf die Heilsvollendung. Ob die Vorstellung dabei die ist, daß jene *ἐλπίς* dereinst bei der Parusie gewissermaßen vom Himmel her sich realisieren werde, oder ob sie als der Einzelnen bei ihrem Hinscheiden wartend gedacht sei, läßt sich freilich nicht mit Sicherheit entscheiden. Doch spricht der Ausdruck *ἡ ἐλπὶς ἡ ἀποκειμένη ὑμῖν ἐν τ. οὐρανοῖς* im Zusammenhalt mit dem *προηκούσατε* und im Vergleich mit dem recht verstandenen *εἰς τ. εἶναι ἡμᾶς τ. προηλπικότας* Eph 1, 12, das in dem *προηκούσατε* wohl nachklingen dürfte, endlich auch im Zusammenhalte mit der einzigartigen Bedeutung, welche die apostolische Zeit der Parusie als dem Vollendungsakt beilegte (vgl. insbesondere 1 Pt 1, 4 f.) mehr für die erstere Auffassungsweise (vgl. auch 2 Mkk 12, 45, wo die unmittelbar vorangehende Erwähnung der Auferstehung das *τοῖς μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις κάλλιστον ἀπο-*

---

[1]) Richtig empfunden hat dies schon Luther IX, 361: „Anfänglich lobet er die Kol. und sagt, wie er habe ein sehr gut Geschrei von ihnen gehört, daß sie haben den Glauben an Christus und die Liebe zu allen Heiligen, dazu feste halten an der Hoffnung des ewigen Lebens, so ihnen schon beigelegt ist im Himmel." – Dagegen hat Mpsv. der Verkehrung der vom Ap beabsichtigten Satzverbindung die Krone aufgesetzt, indem er *διὰ τ. ἐλπίδα* mit *προσευχόμενοι* verbindet (ita ut assequi possitis coelestia bona etc.).

κείμενον χαριστήριον von einer erst mit jener *ἀνάστασις* zuteil werdenden Begnadung fassen lehrt).[1]) Daß Pl aber schreibt *εἰς ὑμᾶς* und nicht *εἰς ἡμᾶς* kann bei der vorgeschlagenen Parallelisierung von v. 4 und 5ª gleich gar nicht verwundern. Es bedarf nur einer wörtlichen Wiedergabe: „gehört habend von eurem Glauben und von der Liebe, die ihr habt; um der Hoffnung willen, der deponierten für euch im Himmel".

Zu letzterem tritt nun noch jenes *ἣν προηκούσατε* hinzu und zwar *ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τ. εὐαγγελίου*. Der Zusatz wird gemacht sein, weil allerdings ein so rein zukünftiger Besitz nur dann als geeigneter Gegenstand des Dankes erscheint, wenn man sich gegenwärtig hält, wie man seiner wirklich vergewissert sei. Damit ist gegeben, daß man nicht zu übersetzen hat: „in (und mit) dem Wort von der Wahrheit des Evangeliums", sondern den Genit. *τῆς ἀληθείας*, wie wir es auch Eph 1, 13 als möglich erkannten, als charakterisierenden Genit. zu fassen hat: „in dem Wahrheitswort des Evangeliums (letzteres ein Genit. appos.)". Auch dieser Ausdruck erinnert an Eph, ohne daß man freilich daraus auf Priorität des einen oder anderen Briefs schließen könnte, während dies allerdings betreffend *προηκούσατε* eher angeht. Denn so gut dies dem Ap sonst fremde Wort in dem Kontext sich einfügt: „die Hoffnung, von der ihr voraushörtet, ehe sie euch zuteil werden wird", so würde hier ein *ἠκούσατε* wohl genügen, während in Eph 1, 13 ein gewisses acumen in dem *προ-* liegt.[2])

---

[1]) Die schwierige Frage, wie Pl überhaupt über die Zeit der Parusie und insbesondere über das zwischen der Parusie und der subjektiven Heilsvollendung bestehende Verhältnis gedacht habe, hat man zum Teil dadurch zu lösen versucht, daß man eine allmähliche Entwicklung seiner Anschauungen annimmt, zum Teil dadurch, daß man die verschiedenen Aussagen zu einem auf gleicher Fläche liegenden, „systematisch" sich zusammenfügenden Bilde verknüpft. Vielleicht, daß die Wahrheit insofern in der Mitte liegt, als man zwar nicht von einer eigentlichen Wandlung in den Anschauungen, aber doch von einer gewissen wenigstens zeitweiligen Verschiebung des Schwergewichts innerhalb derselben zu reden hat. Jedenfalls finden sich jene beiden oben angedeuteten Gedankenreihen, nach deren einer die Parusie als die Heilsvollendung und zwar in Bälde bringend ins Auge gefaßt wird, während nach der anderen, aber nicht widersprechenden, für den einzelnen Frommen bereits durch den Tod die unmittelbare Versetzung in die Gemeinschaft mit Christus eintritt, nebeneinander und ohne daß eine zeitliche Abgrenzung möglich wäre, von der aus etwa bestimmte kritische Schlüsse betr. Echtheit etc. der betr. Schrift sich ziehen ließen (vgl. z. B. Phl 1, 23 u. 4, 5); eine Beobachtung, die, selbst wenn wir oben anders zu erklären hätten, das Bedenken Mayerh.'s gegen unseren Brief a. a. O. S. 63 als hinfällig erscheinen läßt (vgl. selbst Holtzm.'s Ablehnung Mayerh.'s in diesem Punkte, allerdings unter Annahme einer entschiedenen „Entwicklung" der paulinischen Anschauung; cf. Krit. S. 203 f.; dazu Mayerh.'s eigene Verweisung auf Kl 3, 4.

[2]) Mit der gegebenen Deutung des *προ-* erledigt sich die wunderliche Idee Lightf.'s, daß der Ap zwischen den früheren Predigten des Epaphras

Aber auch damit schließt der Satz nicht, sondern es wird (v. 6) in echt briefmäßiger Weise an τοῦ εὐαγγελίου eine weitere Aussage angeknüpft. Die Erwähnung nämlich des Evangeliums läßt den Blick des Schreibenden, bzw. Diktierenden von der Zukunftshoffnung wieder zurückschweifen auf die Gegenwart und zwar auf dasjenige Moment, welches den Grund bildet für das Vorhandensein von Glaube, Liebe und Hoffnung in Kolossä: „des Evangeliums, des gegenwärtigen auf euch los, d. h. bei euch.[1])

Für die Konstruktion des Folgenden kommt die LA in Betracht. Streicht man das καί hinter κόσμῳ, so kann man entweder ἐστίν als Verbum des Vergleichungssatzes und die Partizipia als Apposition fassen (wobei dieser appositionelle Anschluß an den Vergleichungssatz statt an τ. παρόντος kaum als Unregelmäßigkeit bezeichnet werden kann), oder man kann in dem ἐστίν die Kopula zu den prädikatisch verstandenen Partizipien sehen. Letzteres ergäbe jedoch keine gute Vergleichung („so wie es auch in der ganzen Welt fruchtbringend ist") und außerdem würde das folgende καθὼς κ. ἐν ὑμῖν übel abundieren (vgl. Hfm.). Besser ist entschieden die erstere Struktur. Man nimmt dabei ἐστίν zumeist für πάρεστιν („wie es auch in der ganzen Welt zu finden ist, fruchtbringend wie auch bei euch") oder man läßt es (so Hfm.) zusammen mit καθώς die Beschaffenheit aussagen („so wie es auch in der ganzen Welt beschaffen ist"). Gleichwohl bleibt auch so in der Beifügung des zweiten καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν eine auffällige Abundanz. Es hätte völlig genügt, wenn der Ap geschrieben hätte: „des vorhandenen bei euch, so wie es auch in der ganzen Welt (beschaffen oder vorhanden) ist, fruchtbringend und wachsend, seit dem Tage etc. — Man hat darum wohl Grund, es mit der anderen LA (καί nach κόσμῳ) zu versuchen. Daß dieselbe sich als eine erleichternde Korrektur verdächtig mache, kann man nicht sagen. Zwar wird die Abundanz durch sie wirklich beseitigt, aber es geschieht dies doch auf Kosten der Einführung einer stilistischen Ungenauigkeit, die man gerade einem Korrektor kaum zu-

---

und den späteren der Irrlehrer unterscheide. Ebenso fern liegt die Beziehung auf den Moment, da Pl schreibt.

[1]) Irrig läßt Grot. das Part. Praes. more hebraico geradezu pro praeterito gesetzt sein und baut Hfm. hierauf sogar Schlüsse betreffend die Satzverbindung. Auch wenn man die schon in der ntl Zeit sich anbahnende Vermischung von εἰς und ἐν außer Anschlag läßt (vgl. Blaß § 39, 3; Mullach S. 380f.) und in dem εἰς die Vorstellung des Hingelangtseins findet, bleibt doch der Begriff des παρ-εἶναι vorherrschend. Richtiger nimmt man vielleicht das Subj. des παρεῖναι in Betracht: „das εὐαγγέλιον, das vorhanden seiende in der Richtung auf euch", wofern man nicht direkt an einen für den Dativ eintretenden Gebrauch des εἰς, wie er je mehr und mehr sich geltend macht, zu denken hat (für euch vorhanden; vgl. Blaß § 39, 5 zu Gl 3, 14).

trauen sollte, während sie für Pl selbst nicht nur nicht beispiellos, sondern auch wohl begreiflich erscheint. Es wird nämlich dabei ähnlich wie Eph 1, 22 u. ö. die Partizipialkonstruktion in das Verb. finit. übergeführt, indem der Vers nun lautet: „Des gegenwärtigen bei Euch wie auch in der ganzen Welt, und ist fruchtbringend und wachsend wie auch bei euch". Erklären aber läßt sich dies nicht nur aus der Absicht, eine Überladung des Partizipialsatzes zu vermeiden, sondern auch aus einer psychologisch durchsichtigen Entwicklung der Gedanken des Schreibenden. Wie v. 6^a über v. 5^b zurücklenkte in den Ausdruck dankbarer Stimmung für das, was den Kolossern zu ihrem Glauben etc. verholfen hat, daß nämlich das Evangelium bei ihnen vorhanden ist, wie allenthalben in der Welt, so wendet sich von da das Auge auf die fruchtbringende Wirksamkeit des Evangeliums überhaupt, um dann mit erneutem *καθώς* zu den Kolossern zurückzukehren: ein Fortschritt von echt briefmäßiger, nicht aber auf Reflexion eines Korrektors sowenig wie auf solche eines Pseudonymus weisender Art.[1]) Es bleibt nur die Frage, ob etwa die äußere Bezeugung so stark gegen das *καί* spricht, daß demgegenüber alle Erwägungen der inneren Kritik zu schweigen haben. Dies wird man aber trotz der Übereinstimmung von B ℵ A C und D und einer Anzahl von patristischen und anderen Zeugen nicht sagen können, da beinahe die gesamte abendländische, bzw. syrische Überlieferung für das *καί* eintritt.[2]) Das Mindeste, was man zugestehen muß, ist, daß der „abendländische" Text mit seiner starken Härte ein energisches Recht hat, berücksichtigt zu werden, wie er denn auch von Mey., Klö. u. a. verteidigt ward.

Die beiden Verba *καρποφορούμενον* und *αὐξανόμενον*, deren zweites kritisch wiederum nicht ganz sicher, aber doch recht über-

---

[1]) Man beachte obendrein, wie vorzüglich sich zu dieser Struktur auch die bei Pl seltene conjug. periphrast. eignet, wie unentbehrlich das zweite *καθώς κτλ.* nun erscheint, und wie trefflich sich v. 6^b anschließt: „des vorhandenen bei euch wie auch in aller Welt — und ist im Fruchtbringen, wie auch bei euch seit dem Tage etc.". Es wäre in der Tat eine seltsam glücklich ausgefallene Korrektur, die die Abschreiber hier durch Einfügung des *καί* vorgenommen hätten. Denn daß sie dies Alles beabsichtigt haben sollten, ist doch höchst unwahrscheinlich.

[2]) Zu den von Ti genannten Zeugen „$D^{b\,u.\,c}$ E** F-G K L al pler d e f g vg syr^{utr} Chrys., Thdrt., Dam. al, Ambrst. al" scheint auch der Text des Ephr. sich zu gesellen, da er schreibt: „sicut universo mundo. Sicut autem per universum mundum sic etiam crescit hoc evang. et fructificat in vobis omnibus. Man würde übrigens die Annahme, daß *καί* erleichternder Zusatz sei, kaum so zuversichtlich aussprechen, wenn man nicht wieder einmal, statt wörtlich zu übersetzen, sich den Text in freier Wiedergabe des *τ. παρόντος* (= *ὃ πάρεστιν*) zurechtlegte. Solange Pl nicht schrieb: „des Ev., das vorhanden ist bei euch, wie auch etc.", sondern „des Ev., des vorhandenen etc.", solange lag es überhaupt nicht nahe, die Abundanz durch Einfügung des die Konstruktion störenden *καί* zu beseitigen.

wiegend bezeugt ist, unterscheiden sich so, daß *καρποφορ.* die Wirkungen meint, die das Evangelium da, wo es ist, hervorbringt, *αὐξάνεσθαι* die Fortschritte, die es innerhalb der Welt macht.[1]) Das *ἐν ὑμῖν* ist entsprechend nicht in euch, sondern: „unter euch, bei euch, in eurer Mitte." Eng zu *καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν* tritt *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε κτλ.* Die Zeitbestimmung ist schwerlich emphatisch zu nehmen, sondern besagt einfach: „seitdem daß". Daß in dem *ἐπιγινώσκειν* eine Steigerung liege gegenüber dem Simplex, ist zwar eine verbreitete Annahme, doch ward schon zu Eph 1, 17 (S. 97) darauf hingewiesen, wie man dies — und zwar besonders dem Verbum gegenüber — nur sehr mit Einschränkung festhalten kann. Dagegen liegt eine Art Steigerung des Erkennens vor in dem *ἐν ἀληθείᾳ.* Dies kann nämlich schwerlich zum Objekt gezogen werden, da der Ausdruck „die Gnade Gottes in Wahrheit", wenn er auch nicht notwendig die Wiederholung des Artikels fordern würde, etwas Ungefüges hätte. Aber es gehört auch nicht zu beiden Verben, wie man wohl meist annimmt. Man fragt vergeblich, was unter einem *ἀκούειν ἐν ἀληθείᾳ,* noch dazu verbunden mit *ἐπιγινώσκειν ἐν ἀλ.,* verstanden werden solle. Die Berufung de Wettes auf Mt 22, 16, wo von einem *διδάσκειν ἐν ἀλ.* geredet wird, sagt nichts. Vielmehr steht *ἠκούσατε* absolut und tritt *ἐπεγν. τὴν χάριν τ. θεοῦ ἐν ἀλ.* als zweites hinzu: „seit dem Tage da ihr hörtet und (darauf hin) in eure Erkenntnis aufnahmt die Gnade Gottes in Wahrheit, d. h. in einer Weise, die dem Wesen des Objekts entspricht".[2]) Der Zusatz ist natürlich nicht eigentlich polemisch in dem Sinne, als ob zur Zeit der Kolosser Erkenntnis von der Wahrheit abgewichen sei, geschweige daß man mit Rücksicht auf das *ἀφ' ἧς ἡμέρας* daran zu denken hätte, daß die Kolosser v o r h e r eine verkehrte Erkenntnis gehabt hätten. Immerhin ist er in den Verhältnissen begründet, indem dadurch schon hier darauf gedeutet wird, daß der Unterricht, den sie genossen haben, wirklich recht beschaffen gewesen sei und daß neuerlich aufgetretene Versuche, sie anders zu lehren, nicht dem

---

[1]) Das nach Lightf. nicht weiter nachweisbare med. *καρποφορεῖσθαι* wird kaum als „intensiv" im Unterschied von „extensiv" zu fassen sein, sondern es drückt aus, daß das Ev. sich (von sich aus) Frucht erzeugt. Bei *αὐξάνεσθαι* könnte allerdings ebensogut wie an „Ausbreitung" auch an das Wachstum des Einflusses gedacht werden. Doch müßte man auch dabei im Unterschied von *καρποφορ.* etwa umschreiben: „mehr und mehr zur Macht in der Welt werdend". Dies würde stimmen zu dem *παρεῖναι ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ,* das natürlich nicht gepreßt sein will; vgl. Rm 1, 8: *ἐν ὅλῳ τ. κόσμῳ.* Die zugrunde liegende Tatsache war, daß in den verschiedensten Provinzen des damaligen von Rom beherrschten orbis Mittelpunkte geschaffen waren, von wo aus das Weiterwachsen sich vollzog.

[2]) Ob man zu *ἠκούσατε* das Objekt aus dem Vorigen hinzudenkt („es"; vgl. die folgende Anm.), oder ob man es aus dem Folgenden (*τ. χάριν*) herausnimmt, ist sachlich belanglos.

angemessen sind, was mit der Gnade Gottes ihnen dargeboten worden ist (vgl. 2, 6).

Und in derselben Richtung liegt nun auch das Folgende (v. 7): „entsprechend dem wie ihr lerntet von Epaphras, unserm geliebten Mitknecht, welcher ist ein getreuer Diener an unserer Statt des Christus“. Offenbar nämlich ist dies nicht nur beigefügt, um des verdienten Gründers der kolessensischen Gemeinde nicht zu vergessen, sondern es soll — wie die auszeichnenden Prädikate, insbesondere der Relativsatz, zeigen — dem Epaphras damit zugleich ein gutes Zeugnis betreffs seiner missionarischen Tätigkeit gegeben und dadurch das durch die Irrlehrer wenigstens gefährdete Vertrauen zu ihm gefestigt werden.[1]) Mitknecht heißt er des Pl und Tm, wohl auch hier nicht ohne daß darin schon eine Beziehung auf seine Tätigkeit im Dienste Gottes liegt (vgl. 4, 7 und zu Eph 1, 1; S. 57 Anm. 1).[2]) Gleichwohl hat man darum nicht Anlaß im Relativsatz die minder bezeugte LA ὑπὲρ ὑμῶν zu bevorzugen, als wollte Pl betonen: „welcher ist für euch ein getreuer Diener des Christus.“ Den Ton hat der Tendenz des Verses entsprechend πιστός und das ὑπὲρ ἡμῶν, dessen ὑπέρ so wie Phlm v. 13 zu verstehen ist, will nichts besonders Auszeichnendes und Vertrauenerweckendes hinzutun, — könnte doch die Vertretung auch eine mangelhafte sein, — sondern es drückt nur das tatsächliche Verhältnis aus: „welcher ist ein in Treue uns vertretender Diener des Christus“.[3]) Πιστός in solcher Verwen-

---

[1]) Mit Absicht ward oben übersetzt: so wie ihr lerntet (ohne Objekt). Allerdings pflegt ja der Grieche in den Fällen, wo das Objekt sich derart von selbst aus dem Hauptgedanken ergibt, daß wir es mit einem unbetonten „es“ wiedergeben, dasselbe unausgedrückt zu lassen. Immerhin ist es nicht ganz genau zu sagen, man habe dasselbe zu „ergänzen“, vielmehr denkt der Redende wirklich nur den Verbalbegriff, wie soeben: „seit dem Tage, da ihr hörtet“. Im vorliegenden Falle kommt hinzu, daß die „Ergänzung“ des Obj. nicht einmal selbstverständlich wäre, da man zweifeln könnte, ob das Ev, die Gnade oder das Erkennen gemeint sei. Möglich wäre übrigens auch die Übersetzung — nicht: „so wie“, sondern: „entsprechend der Tatsache, daß ihr lerntet, d. i. Unterweisung empfingt von Epaphras“, wodurch das Lob desselben noch kräftiger herauskäme.

[2]) Der Unterschied zwischen δοῦλος und διάκονος wird ohne weiteres daran deutlich, daß jenes der eigentliche Ausdruck für Sklave ist. Es bezeichnet darum δοῦλος den, dessen Wille dem Herrn unterworfen ist, den Knecht, während διάκονος der ist, der seinen Willen zur Verfügung stellt, der Diener. Darum kann jenes in der Tat Gotte gegenüber auch die Zugehörigkeit im allgemeinen ausdrücken, muß es aber nicht, sondern hebt nur die Passivität hervor: „der, den Gott in Dienst genommen hat,“ während διάκονος der ist, „der Gotte Dienst leistet“. Die gemeinsame Zugehörigkeit zu Gott im allgemeinen (= Mitchrist) würde Pl nach Analogie von 1, 1; 4, 7 u. ö. mit ἀδελφός ausgedrückt haben.

[3]) Wenn Hfm. bei der LA ἡμῶν das Präsens beanstandet, so hat dieser Einwand vielleicht einigen Schein, solange man sich vorstellt, daß Epaphras von den Irrlehrern zum Aufgeben seiner Tätigkeit veranlaßt

dung besagt die Zuverlässigkeit, hier wohl besonders in dem durch 1 Kr 4, 1ff. dargebotenen, durch AG 20, 18ff. illustrierten Sinne, daß man gewiß sein durfte, er habe nichts in der Ausübung seiner missionarischen Tätigkeit versäumt. Der Grund des Zusatzes ist, wie schon in der Einl (S. 13 Anm. 1) bemerkt, daß man seitens der „Irrlehrer“ den Epaphras wirklich beschuldigt hatte, daß er — etwa aus falschem Entgegenkommen (vgl. Gl 1, 10) — mit den Vollkommenheitsforderungen zurückgehalten habe, ähnlich wie v. 28f. und 2, 1 durchklingt, daß man auch dem Ap den Vorwurf nicht erspart hatte, als habe er nicht hinreichend Sorge dafür getragen, daß die Wahrheit unverkürzt nach Kolossä gelange (vgl. zu den Stellen). — Als getreuen Diener aber d e s C h r i s t u s in Vertretung des an eigener Tätigkeit in Kolossä behinderten Ap und seiner nächsten Helfer benennt Pl den Epaphras. Denn dem Messias ist sein Dienen geweiht, wenn er sich nach seinen Kräften dem Missionswerk gewidmet hat.

Eine weitere charakterisierende Bemerkung folgt v. 8. Dieselbe läßt sich in ihrer nominativischen Fassung allerdings als Attribut zum Subjekt des Relativsatzes verstehen, bzw. es läßt sich das *ἐστίν* damit verbinden. Natürlicher wird man aber den Satz als Attribut zu *ἀπὸ Ἐπαφρᾶ* v. 7^a fassen, nur daß der Kasus — eine Art absoluten Nominativs — gewissermaßen an den Relativsatz attrahiert erscheint. Die Worte stellen eine zweite Aussage neben den letzteren und bringen nicht etwa ein Beispiel für die Dienstleistung (so schon Chrys.), was zum wenigsten die LA *ὑμῶν* in v. 7^b fordern würde. Zu beachten ist aber die gern ignorierte Stellung des *ὑμῶν* bei *τὴν ἀγάπην*. Dieselbe läßt den Genit. betont erscheinen. Er tritt in gewisser Weise dem an sich freilich nicht betonten *ὑπὲρ ἡμῶν* v. 7^b gegenüber. Allerdings war die *διακονία* des Epaphras (v. 7^b) ein Dienst des Christus. Aber indem er ihn da leistete, wo des Ap Leistungsfähigkeit nicht mehr hinreichte, sah dieser es in feiner Empfindung z u g l e i c h a l s L i e b e s d i e n s t a n, d e r i h m g e l e i s t e t w a r d und dem tritt nun hier die Liebe der Kolosser zur Seite. Damit ist dann

---

worden wäre. Haben wir dagegen richtig vermutet (vgl. Einl S. 9), daß es mit jenen Irrungen gar nicht in Zusammenhang stehende Gründe waren, die ihn noch vor dem eigentlichen Wirksamwerden der Irrlehrer nach Rom führten, so fällt die Scheinbarkeit jenes Einwands. Man wußte dann in Kolossä nicht anders, als daß er, wenn der Hinderungsgrund erledigt war, sein Werk wieder aufnehmen würde. Er war nur — drastisch ausgedrückt — „auf Urlaub“ und nicht „außer Dienst.“ Gleichwohl mag man das *ἐστιν* ein zeitloses nennen (vgl 1 Kr 9, 2 u. ö.) und etwa auch auf 4, 12f. weisen (Zahn, Einl § 25, 3), nur freilich kaum in dem Sinne, daß Epaphras mit dem dort Gesagten seinen treuen Dienst gegenwärtig fortsetzte, wohl aber in dem Sinne, daß er dadurch es dem Ap aufs neue bewies, wie gewissenhaft er seine Aufgabe auffaßte.

freilich auch schon über den Sinn von τὴν ὑμῶν ἀγάπην entschieden. Es kann nicht der Leser ἀγάπη zu Gott oder Christus gemeint sein (Ambrst.), was auch nicht unausgedrückt bleiben konnte; ebensowenig die ἀγάπη εἰς πάντας τοὺς ἁγίους (v. 4), was nebenbei ein seltsames Herausgreifen dieses einen aus den drei dort erwähnten Stücken bedeuten würde, sondern nur die Liebe zum Apostel (vgl. schon Cat.), bzw. zu dem mit ἡμεῖς zusammengefaßten apostolischen Kreis.[1] Ἐν πνεύματι aber wird nicht bloß wegen der mangelnden persönlichen Bekanntschaft hinzugesetzt sein (Hfm.), wozu der Ausdruck wenig geeignet ist. Ebensowenig kann es im Gegensatz zu „fleischlicher" Liebe im Sinne sinnlicher Neigung stehen.[2] Es wird sich überhaupt nicht um die Hervorhebung eines derartigen Gegensatzes, sondern nur um die Hervorhebung eines bei der hier allein in Betracht kommenden Liebe selbstverständlichen Momentes handeln; daß es nämlich eine von dem Geist Gottes als Prinzip alles Guten im Christen getragenen Liebe ist. Die Kolosser haben, so durfte Epaphras berichten, den Ap mit echter, geistgetragener Liebe ins Herz geschlossen, als den Vorkämpfer des Heidenevangeliums und mit ihm den Tm und die ganze kleine Schar der Gottesstreiter in des Pl Umgebung (vgl. ἡμῖν).[3] Daß übrigens der ganze Satz v. 8 wiederum nur eine Art Verteidigung des Epaphr. sein sollte etwa gegen den Vorwurf, als sei derselbe wohl bei Pl als Ankläger der Kolosser aufgetreten, liegt fern, zumal wenn Epaphr. wie in Einl S. 9 bemerkt, wahrscheinlich gar nicht aus Anlaß des Auftretens der Irrlehrer von Kolossä nach Rom gereist war (vgl. auch v. 3ff. dazu 2, 5[b]). Es handelt sich vielmehr, ähnlich wie v. 3f., um ein προλεαίνειν τ. ἀκοάς, und der v. 3 anhebende Gedanke rundet sich auf diese Weise trefflich ab: „Wir danken Gott auf die guten Nachrichten „hin, die über euren Glauben etc. gekommen sind, entsprechend „dem, wie ihr unterwiesen wurdet von Epaphras, welcher ist ein

---

[1] Also: „entsprechend dem, wie ihr lerntet von Epaphr., der ein in Treue uns vertretender Diener des Christus ist; der uns anderseits aber auch von eurer Liebe Kunde brachte."

[2] Die ersterwähnte Auslegung kann sich wenigstens mit einem gewissen Schein auf 2, 1 und 5 berufen. Gleichwohl liegt die Sache dort wesentlich anders entsprechend den andersartigen Begriffen ὁρᾶν und ἀπεῖναι. Der an zweiter Stelle genannten Erklärung fehlt auch solche scheinbare Stütze.

[3] Daß der Ausdruck sonst bei Pl sich nicht findet ist ja richtig. Aber er ist nicht singulärer als das von Hltzm., Krit. S. 119f. dagegen gehaltene ἀγάπη τοῦ πνεύματος Rm 15, 30 oder etwa τὸ πνεῦμα τ. πίστεως 2 Kr 4, 13 u. a. singuläre Ausdrücke. Nach Holtzm. würde freilich das ἐν πνεύματι durch Eph. 2, 22; 3, 5; 6, 18 als Eigentum des Interpolators gekennzeichnet; ein Machtspruch der eben so subjektiv ist, wie: daß „Pl" wohl den Artikel wiederholt haben würde.

„in Treue für uns eintretender Diener Christi, der uns auch eure „Liebe im Geist gemeldet habende“.

Schon diese Zusammengehörigkeit von v. 4—8, bzw. das mehr Beiläufige der Anfügung v. 8, macht es nun aber auch unwahrscheinlich, daß der Ap mit dem *διὰ τοῦτο* v. 9 nur und speziell die Aussage von v. 8 im Sinne habe. Auch wäre es immerhin seltsam, wenn er sagte, daß er um der Leser Liebe zu ihm willen nicht aufhöre mit Fürbitte. Vielmehr wird man, wie schon Chrys. sah, ganz ähnlich wie in Eph 1, 15 das *διὰ τοῦτο* auf die ganze Aussage von v. 4 ab zu beziehen haben und das *καὶ ἡμεῖς* dadurch erklären müssen, daß der Ap auf das *ὑμεῖς* v. 4ff. zurücksehend durch das *καί* die Erwartung ausdrückt, daß auch die Leser entsprechende Bitten im Herzen und auf den Lippen führen.[1]) Der Ap begnügt sich aber nicht, wie Phl 1, 9; 2 Th 1, 11 damit, nur von einem *(ὑπὲρ ὑμῶν) προςεύχεσθαι* zu reden, sondern er fügt nach zweifelloser Bezeugung *καὶ αἰτούμενοι* bei, und gibt mit dem *ἵνα*-Satz einen Inhalt der Bitte an, der in seiner Spezialisierung über das hinausgeht, was als selbstverständliche Spezialisierung der Gebete auch der Kolosser vorausgesetzt werden kann. Man wird darum mit der Annahme nicht fehlgreifen, daß das *προςευχόμενοι* lediglich in *ὑπὲρ ὑμῶν* seine nähere Bestimmtheit hat und das *καὶ αἰτούμενοι* als alleiniges Regens für das *ἵνα κτλ.* gemeint ist, wozu das griech. *καί* mit seinem kumulierenden Sinn („dazu“; vgl. zu Eph 5, 4; S. 217, Anm. 1) sich noch besser schickt als das deutsche „und“.[2])

Die Bitte geht nun dahin: *ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν κτλ.* Daß *πληροῦσθαι* hier wie Phl 1, 11 (vgl. Bd. XI, S. 62) emphatisch steht (= in vollem Maße erlangen), haben schon Chrys. und Thdrt. bemerkt. Nicht sowohl der Akkusativ *τὴν ἐπίγνωσιν* an sich, als die Determination kommt dafür in Betracht, indem dadurch der

---

[1]) Vgl. auch die in *ἀφ᾽ ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν* vorliegende Zurückweisung natürlich nicht auf v. 6b, der lediglich anklingt, wohl aber auf *ἀκούσαντες* v. 4. Wenn Hpt. gegen die Beziehung auf den ganzen vorangehenden Absatz die allerdings nicht gerade mit glücklichem Ausdruck charakterisierte Neigung des Pl geltend macht, die Übergänge zwischen den größeren Abschnitten eines Briefs „zu verstecken“, so hat er selbst doch außer auf den durch *καί* vor *διὰ τοῦτο* anders gearteten Fall 1 Th 2, 13 auf Eph 1, 15 verwiesen, wo ein solches „Verstecken“ so wenig wie hier der Fall ist. Hfm. will v. 4ff. wenigstens entferntererweise von *ἀφ᾽ ἧς ἡμ. ἠκούσαμεν* mit umschlossen sein lassen, was aber doch bei der Beziehung zunächst auf v. 8 nicht angeht, wenn auch der Ap „das Eine nicht später als das Andere erfahren hat“. de Wette stellt mit „oder“ die Beziehung auf v. 4ff. oder v. 8 zur Wahl.

[2]) Ist somit die Nebeneinanderstellung der Synonyma wohl motiviert, so kann auch die Verwendung von *αἰτεῖσθαι* hier und Eph 3, 13 und 20 um so weniger gegen paulinische Autorschaft ausgespielt werden als Pl nicht nur 1 Kr 1, 22 *αἰτεῖν*, sondern auch Phl 4, 6 ganz wie hier *αἰτήματα* schreibt. Das Med. steht promiscue mit dem Akt. Vgl. Blaß § 55, 1.

Akkusativ einem sog. Acc. limitationis angenähert wird. Doch ist es mindestens eine starke Übertreibung, wenn Thdrt. bemerkt, daß die Unvollkommenheit ihrer Erkenntnis in ihrer Befolgung der *νομικαὶ παρατηρήσεις* sich kundgegeben habe (vgl. dagegen 2, 5 b). Man kann überhaupt bezweifeln, ob schon hier irgendwelche Rücksicht auf die durch die Irrlehrer herbeigeführte Situation den Ausdruck bestimme. Jedenfalls ist, was ausgeführt wird, nicht wesentlich anderer Art, als die in Eph 1, 15 ff. dargelegten Wünsche (vgl. auch Phlm v. 6 und die dazu S. 268 ff. gegebene Erklärung). Erst mit v. 15 verläßt der Text ganz diese Parallelen und folgt zweifellos dem Gedanken an die Irrlehrer.[1]) Über *ἐπίγνωσις* vgl. schon zu v. 6 sowie zu Eph 1, 17. Wenn Lightf. sich zu unserer Stelle auf Chrys. als Zeugen dafür beruft, daß es eine „Steigerung" von *γνῶσις* darstelle, insofern dieser sage: *ἔγνωτε, ἀλλὰ δεῖ τι καὶ ἐπιγνῶναι*, so beruht dies auf dem Mißverständnis, als ob Chrys. diese zwei Begriffe in Vergleich stelle, während er offenbar sagen will: ihr müßt noch „hinzuerkennen".[2]) Nur dies bleibt auch hier in Geltung, daß das Substantiv nicht in der Weitschaft von *γνῶσις* gebraucht wird, welches sowohl Kenntnis und Wissen als Erkenntnis heißen kann, sondern daß es besonders bei Pl lediglich für letzteres steht. — Es ist aber von „einer Erkenntnis seines Willens" die Rede. Das *αὐτοῦ* ist entweder deiktisch, wie gelegentlich *ἐκεῖνος* besonders bei Joh., oder, was einfacher ist, es erklärt sich daraus, daß die Bitte an Gott gerichtet gedacht ist.

Woran nun bei dem Willen Gottes zu denken sei, würde sich leicht beantworten, wenn man ein Recht hätte, im folgenden (v. 10) zu lesen *περιπατῆσαι ὑμᾶς* (Hfm.). Es würde dann dies in Zusammenfassung mit der vorausgestellten Näherbestimmung *ἐν πάσῃ σοφίᾳ κτλ.* als Inhalt des Gotteswillens gemeint sein (vgl. 1 Th 4, 3). Doch ist die Bezeugung des *ὑμᾶς* schwerlich zureichend und die Einfügung trotz der folgenden Nominative nicht so unwahrscheinlich, wie Hfm. meint.[3]) Übrigens würde auch der Wunsch, daß

---

[1]) Das oben Bemerkte wird auch abgesehen von der Prioritätsfrage gelten müssen. Man übersieht, wenn man alsbald von v. 9 ab den Inhalt der Bitte direkt mit Bezug auf die Bedrohung durch die Irrlehre formuliert denkt, daß das Ganze unter dem *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν* steht, das doch jedenfalls über die den Brief speziell veranlassenden Nachrichten zurückweist. Es kann darum bis v. 15 nur von einer unwillkürlichen Färbung einiger Sätze die Rede sein. Vgl. besonders v. 12 f. die Charakterisierung Gottes, aber nicht schon das (*μετὰ χαρᾶς*) *εὐχαριστοῦντες*, das eine allgemeine Christentugend betrifft (vgl. außer 2, 7; 3, 15; 17; 4, 2 auch Eph 5, 4; 20; Phl 4, 6; 1 Th 5, 18 u. ö.).

[2]) Ich habe die citierten Worte bei Chrys. nicht wieder gefunden. Dagegen heißt es zu unserer Stelle: *ἔγνωτε, λείπει δὲ ὑμῖν ἔτι τοῦτο μαθεῖν*, vgl. vorher über *ἵνα πληρωθῆτε.* Auch an den übrigen „Beweisstellen" ist es immer der Kontext, der die „Steigerung" ausdrückt.

[3]) Das *ὑμᾶς* fehlt in allen „großen" Hss sowohl des Morgen- wie des

die Leser „völlig werden möchten (so daß, wie Hfm. sagt, kein Raum ihres Innern leer davon bleibt) hinsichtlich der Erkenntnis des Willens Gottes, würdiglich wandeln zu sollen etc.“ nicht unauffällig sein. Man hat den bloßen Infinitiv zu lesen, womit zugleich die Hfm.'sche Struktur, wonach der Infinitivsatz den Inhalt des Gotteswillens bringen soll, hinfällt. Dann aber dürfte auch die Beschränkung speziell auf den f o r d e r n d e n Willen Gottes aufzugeben sein. Vielmehr lenkt schon die Parallele Eph 1, 9 f. ohne freilich für sich entscheiden zu können oder gar zu der Annahme zu nötigen, daß auch hier speziell das *ἀνακεφαλαιοῦσθαι* etc. gemeint sei, auf den, die Heilsveranstaltung ebenso wie die göttliche Forderung einschließenden G e s a m t w i l l e n Gottes.[1]) Und dazu stimmt aufs beste das Folgende: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ περιπατῆσαι ἀξίως κτλ.* Man hat freilich das *ἐν π. σοφίᾳ κτλ.* vielmehr zu dem Absichtssatz bezogen: *ἵνα πληρωθῆτε κτλ.* Doch erscheint nicht nur das *πνευματικῇ* hierbei unmotiviert, sondern der ganze Zusatz wäre überflüssig, ja seine Einführung mit *ἐν* kaum passend, ob man nun übersetze: „daß ihr völlig werdet in der Erkenntnis seines Willen i n G e s t a l t von“, oder: „a u f G r u n d von aller Art von geistlicher *σοφία* und *σύνεσις*“. Eher wäre das Umgekehrte zu erwarten. Wir ziehen also die Näherbestimmung zu dem Infinitiv und übersetzen denselben telisch, nicht konsekutiv, was voraussetzen würde, daß der gute Wandel mit der Erkenntnis von selbst gegeben wäre, statt durch sie nur gefördert zu erscheinen:[2]) „daß ihr völlig werden möchtet etc., mit dem Ziele, daß ihr in aller Art dem Geiste Gottes entstammter Weisheit und Verständnis würdig wandelt des Herrn zu aller Wohlgefälligkeit.“[3])

Abendlands (BℵACDF-G), sowie in einer Reihe Min. und bei etlichen Vätern. Daß es „unbequem“ erscheine und darum gestrichen sei, kann man nicht behaupten. Die Einfügung mochte sich nahe legen, wenn man wie meist das *ἐν π. σοφίᾳ κτλ.* zum Vorigen bezog. V. 10 würde dadurch zu einem selbständigen Folgesatz gemacht. Die folgenden Nominative mochte man etwa mit *πληρωθῆτε* verbinden, bzw. in dem griech. Sprachgefühl durchaus unanstößigerweise als absolute fassen (vgl. d. Ausleg.).

[1]) Vgl. die schönen Ausführungen Luthers, WW. IX, S. 362 ff.; Chrys. denkt auch hier speziell an die Irrlehre, der gegenüber die Leser lernen sollen, nicht nur daß wir überhaupt einer Zuführung zu Gott bedürfen, was sie schon wissen, sondern auch daß dies nicht durch Engel vermittelt geschehen könne. Aber auch wo man weniger massiv über die Mangelhaftigkeit der bisherigen Erkenntnis der Leser denkt, ist es, wie zuvor (S. 300 f.) dargetan, unveranlaßt, die Allgemeinheit des Gedankens zu verlassen.

[2]) Vgl. über solche Infin. Blaß § 69, 2 u. 3. Bei konsekutiver Fassung müßte man die voraufgestellte Näherbestimmung unbillig betonen. — Möglich wäre übrigens die Verbindung der Näherbestimmung mit dem Infinitiv auch bei der LA *ὑμᾶς* (vgl. Eph 4, 17; 2 Kr 6, 1; 13, 7). Ganz willkürlich ist die Behauptung Hltzm.'s (S. 85. 171), daß der Infin. nur von *προσευχόμενοι* abhängig sein könne und der *ἵνα*-Satz Interpolation sei.

[3]) Über *σοφία* vgl. zu Eph 1, 8. Statt des dort gebrauchten *φρονήσει*

Wenn man gegen diese Verbindung die andere Verknüpfung Eph 1, 8 geltend gemacht hat, so mag das da Eindruck machen, wo man literarische Abhängigkeit oder ein literarisches Verfahren nach Art des Hltzm.'schen Interpolators annimmt (Krit. S. 85). Ist dagegen Pl beidemal der Schreibende, so fehlt jeder Grund zur Annahme mechanischer Gleichheit in der Gedankenverknüpfung. Er kann dort schreiben: „Gott machte seine Gnade reichlich gegen uns Christen in Gestalt von allerlei *σοφία* und *φρόνησις*“ und hier: „er mache euch völlig etc., daß ihr in allerlei geistlicher *σοφία* und *σύνεσις* wandelt“.[1]) *Ἀξίως* aber sollen sie wandeln *τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρεσκίαν*. Da Pl sonst *ἀξίως* stets mit einem Genit. verbindet (1 Th 2, 12; Rm 16, 2; Eph 4, 1; Phl 1, 27), wird man dies auch hier anzunehmen haben. Doch wirkt der Genit. dergestalt nach, daß er sich bei *εἰς πᾶσαν ἀρεσκίαν* von selbst hinzudenkt.[2]) Ist 1 Th 2, 12 dabei Gott genannt, so ist das kein Grund, von der bei Pl üblicheren Beziehung von *κύριος* auf Christus abzugehen oder gar die ganz unzulänglich bezeugte LA *τ. θεοῦ* zu be-

setzt der Ap hier das auch in LXX gern mit *σοφία* verbundene *σύνεσις* (vgl. Deut 4, 6 u. ö.; auch Eph 3, 4 gebraucht) ein. Nach Arist. Eth. Nic. VI, 11 ist *φρόνησις* mehr praktische (*ἐπιτακτική*), *σύνεσις* mehr theoretische (*κριτική*) Erkenntnis (vgl. besonders Lightf. z. vorl. Stelle). Ob der andere Ausdruck hier wirklich mit bewußter Reflexion etwa auf die *φιλοσοφία κτλ.* (2, 8) der Irrlehrer gewählt sei, läßt sich schwer sagen. Möglich wäre dies, da es nicht zu dem die Bitte selbst aussagenden, sondern ihr ein *τέλος* beilegenden Satze gehört (seit wir gehört haben, bitten wir so, mit dem tatsächlichen *τέλος*). Doch ist die Parallele zu Eph überhaupt nicht so genau (vgl. oben die weitere Auslegung), daß man für jede Abweichung des Ausdrucks einen besonderen Grund müßte nachweisen können. *Πνευματικῇ* gehört sicher zu beiden Substantiven. Auch hier muß offen bleiben, ob der Zusatz wirklich eine antithetische Beziehung gegen die *φιλοσοφία* 2, 8 enthält (Hfm., Hltzm.). Möglicherweise ist es einfach durch den trinitarischen Zug des apostolischen Denkens veranlaßt: Gottes Wille; geistgewirkte Weisheit; würdig des Herrn.

[1]) Auch im folgenden bewegen sich die Reminiszenzen an Eph in voller Freiheit. Zu *περιπ. ἀξίως* vgl. Eph 4, 1; zu v. 11: Ep 3, 16; zu v. 12: Eph 1, 18; zu v. 13: Eph 4, 18; 5, 5; zu v. 14: Eph 1, 7. Es kommen eben naturgemäß die mannigfaltigen Gedanken des Eph in dem späteren Brief in die Fürbitte herein. Erst mit v. 15, wo die spezielle Beziehung auf die Irrlehre sich geltend macht, tritt diese Erscheinung zurück. Auf keinen Fall aber läßt sich der Parallelismus der Gedanken zugunsten der Priorität von Kl vor Eph ausspielen.

[2]) Es bedarf also kaum, daß man mit Lightf. auf den philonischen Gebrauch zurückgreift, wo sich gleichfalls das absolute *πρός* und *εἰς ἀρεσκίαν* findet: wohlgefällige Triebe, Wege (nämlich Gotte wohlgefällig). Das Wort *ἀρεσκία* steht dabei objektiv: ‚in der Richtung auf lauter wohlgefälliges Wesen“. Die Profanschriftsteller brauchen es meist im subj. und zugleich übeln Sinne von Gefallsucht u. dgl., doch zeigt schon der erwähnte Gebrauch Philos, daß die Verwendung „im guten Sinne“ nicht erst durch den „biblischen Sprachgeist“ veranlaßt ist (vgl. Lightf., Crem. und zuletzt Deißm., Neue Bibelstudien S. 51 gegen v. Zezschwitz, Profangräz. u. bibl. Sprachgeist).

vorzugen (vgl. das vor. Seite, erste Anm. über den trinitar. Charakter der Stelle Bemerkte).

In der uns schon aus Eph 4, 1ff. geläufigen freien Weise des Anschlusses folgen nun (v. 10^b) eine Reihe nominativischer Partizipien (vgl. auch 2, 2 und 3, 16 unseres Briefes und die mannigfachen Analogien, die Winer § 63, 2 und Blaß § 79, 10 aus anderen Paulusbriefen beibringen). Man hat darum keinen Anlaß, sie an das *πληρωθῆτε* anzuschließen (Beza u. a.). Freilich sind sie auch kaum mit Hpt. geradezu als Modalbestimmungen zu *περιπατῆσαι* zu bezeichnen. Vielmehr stellen sie gewissermaßen das Resultat vor Augen, das bei Erfüllung der Bitte eintritt: „so daß ihr dann seid", oder mit Nachahmung des Nominativ. absolut.: „Leute, die da Frucht bringen, erstarken, danken."

Das erste Stück ist das allgemeinste: „in allem guten Werke fruchtbringende und zunehmende *τῇ ἐπιγνώσει τ. θεοῦ*." Dieser Dativ kann sicher nicht die Erkenntnis Gottes als dasjenige, worin sie wachsen sollen, bezeichnen, wenn doch v. 9^b die offenbar nichts wesentlich anderes besagende *ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος αὐτοῦ* als Voraussetzung erscheinen läßt. Es sind daher auch die LAA *ἐν τῇ ἐπιγν.* und *εἰς τὴν ἐπίγν.* als verfehlte Verbesserungsversuche anzusehen. Vielmehr drückt der Dativ entweder direkt dasjenige aus, wodurch das *καρποφ. καὶ αὐξαν.* gefördert wird, oder aber dasjenige, dem es gewissermaßen gilt. In jenem Falle schlägt der Begriff des Wachsens, in diesem der des Fruchtbringens vor. Letzteres ist wegen des spezielleren und darum signifikanteren Begriffes *καρποφορεῖν* (beachte das Act. statt des Med. v. 6), sowie um der vorangestellten Näherbestimmung willen vorzuziehen; also nicht: „so daß ihr in Gestalt von allerlei gutem Werk Frucht bringt und wachset durch die Erkenntnis Gottes," sondern: „so daß ihr Leute seid, die in Gestalt jeglichen guten Werkes der Erkenntnis Gottes (die in ihnen ist; vgl. v. 9^b) Frucht bringen und wachsen", wobei letzteres vielleicht nur besagen will: „in zunehmendem Maße".[1]) Doch kommt wenig hierauf an, wenn nur dies feststeht, daß die gemeinte Erkenntnis das vorgängige, bereits vorhanden Gedachte ist.

Das zweite Stück neben v. 10^b bringt v. 11: „in aller Art von Kraft erstarkende *κατὰ τὸ κράτος κτλ.*" Das *ἐν* — hier so wenig wie zuvor „instrumental" — führt dasjenige Moment ein, in dessen — zwar nicht Gewinnung (Hfm.), wohl aber — stetiger Mehrung das Erstarken besteht.[2]) Denn es handelt sich wie v. 10^b um die

[1]) Zu *πᾶν ἔργον ἀγαθόν* vgl. zu Eph 2, 10. Daß dies *ἐν π. ἔργῳ ἀγαθῷ* nicht zum Vorigen gehört, ist schon durch die Parallele v. 11 deutlich. Eben darum kann man es auch nicht auf *καρποφοροῦντες* allein beziehen.

[2]) Auch Eph 6, 10, worauf sich Mey. für die instrumentale Fassung

fortschreitende sittliche Vollendung, wie sie da geschieht, wo einer in der Erkenntnis des Willens Gottes völlig gemacht des Herren würdig wandelt. *Κατὰ τ. κράτος* ist dabei nicht Maßbestimmung, sondern es sagt, daß das Gekräftigtwerden dem entsprechen solle, daß die Macht der *δόξα* Gottes wirksam ist. Die Vorstellung ist eine ganz ähnliche wie 2 Kr 3, 18. Wie es dort heißt, daß wir alle, indem wir mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn schauen in dieses selbe Bild verwandelt werden, so wird hier der erwünschte Zustand der Leser beschrieben als ein der Erkenntnis Gottes Fruchtbringen, als ein Erstarken gemäß der in den Gott Erkennenden sich auswirkenden Stärke der Offenbarungsherrlichkeit, die sie eben als Gott Erkennende schauen; eine Vorstellung, die nun auch die Wahl des Ausdrucks *κράτος τῆς δόξης* erklärt.[1]) Wie fern liegt übrigens auch hier jeder unpaulinische Intellektualismus! — Das Erstarken wird aber noch näher bestimmt durch den Zusatz: „in alle stillhaltende Geduld und an sich haltende Langmut hinein (so daß lauter solches herauskomme)." Da der Brief sonst keine Spur zeigt, daß diese Eigenschaften den Lesern nach ihrer Lage besonders notwendig waren, so ist auch hier die Nennung derselben nicht daher zu erklären. Auch die Erinnerung an Eph 4, 1 f. (vgl. dort die Auslegung) kommt kaum in Frage. Man wird anzunehmen haben, daß der Ap damit neben das Aktive aller Art guten Werkes das rechte leidendliche Verhalten des Christen stellt, in dem er selbst sich zu üben gerade in der Zeit seiner Gefangenschaft besonderen Anlaß hatte.[2])

Ein drittes Glied fügen die Worte: *μετὰ χαρᾶς εὐχαριστοῦντες* an. Man hat zwar, indem man *μετὰ χαρᾶς* zum Vorigen zog, auch das *εὐχαριστοῦντες* dem Vorigen untergeordnet sein lassen und zwar, wie Hpt. sagt, als nähere Erklärung des Begriffs *μετὰ*

---

des *ἐν* beruft, läßt sich nicht vergleichen, ganz abgesehen davon, ob dort wirklich das *ἐν* glücklich als instrumentales bezeichnet wird. Jedenfalls liegt die Sache insofern anders, als es sich dort um das *κράτος τῆς ἰσχύος κυρίου* handelt. Dem entspricht hier das Folgende, während *ἐν π. δυνάμει* dem *ἐν π. ἔργῳ ἀγ.* v. 10^b korrespondiert. Vgl. übrigens Eph 3, 16.

[1]) Über den Begriff *κράτος* vgl. zu Eph 1, 19. *κράτος τ. δόξης* allerdings nur hier.

[2]) Über den Unterschied von *ὑπομονή* und *μακροθυμία* pflegen die Ausleger seit Chrys. allerlei Bemerkungen zumeist wohl auf etymologischer Grundlage beizubringen. Doch fehlt nicht das Eingeständnis, daß die Grenze sich überhaupt nicht scharf ziehen läßt, da sich *μακροθυμία* auch da findet, wo man nach den versuchten Unterscheidungen *ὑπομονή* erwarten sollte (vgl. z. B. Jes. 57, 15; Jk 5, 7 f. u. 10; Hb 6, 12 ff.); und *ὑπομονή*, wo man *μακροθυμία* für angebrachter halten müßte (Rm 15, 5: *θεὸς τ. ὑπομονῆς*). Bei einer Zusammenstellung wie hier wird man *ὑπομονή* mehr auf die Stellung zu den Schickungen, denen man stille halten soll, beziehen dürfen, *μακροθυμία* dagegen mehr im „sozialen" Sinne fassen müssen. Beides miteinander umspannt die Gelassenheit des leidendlichen Verhaltens nach jeder Richtung.

χαρᾶς: „indem wir (?) nämlich dem Vater danken," ja man hat es (so schon Mpsv., Chrys., wieder Calv.) an *οὐ παυόμεθα* v. 9 angeschlossen. Daß letzteres nicht nur um der Entfernung des Partizipiums von seinem Regens, sondern auch um der dadurch entstehenden Wiederholung der v. 3ff. gegebenen Ausführung willen unzulässig ist, wird kaum mehr bezweifelt werden. Aber auch die erstere Struktur liegt ganz fern. Die Meinung, daß das *μετὰ χαρᾶς* am Anfang des Satzes einen unverständlichen Nachdruck bekäme, übersieht, daß es ein rein stilistischer Grund ist, der die Voranstellung veranlaßt, nämlich die Parallele zu v. 10ᵇ und 11 mit ihren vorangestellten Näherbestimmungen, die auch ihrerseits trotz der Voranstellung nicht den Hauptton auf sich ziehen. Und was sollte das nachhinkende *μετὰ χαρᾶς*? Es ist ja gewiß richtig, daß „Geduld mit Freude" einen guten Sinn ergäbe (vgl. auch de Wette), aber wie die Zusammenstellung sonst im NT nicht begegnet — auch Jk 1, 2ff. nicht, — so wäre sie hier schlechthin unmotiviert, wo einfach das Leidendliche dem Aktiven gegenübergestellt ward (vgl. vor. Seite). Eher könnte man geneigt sein, wegen der Stellung des Dankes erst an dritter Stelle und des andersartigen Inhalts, den die Aussage neben v. 10ᵇ und 11 hat, das ganze „mit Freuden d a n k e n d" als Begleiterscheinung der zwei anderen Partizipien zu fassen. Doch bedarf es auch dessen nicht. Vielmehr schließt sich die neue Aussage, so wie sie formell ähnlich gebildet ist, wirklich als drittes Stück an, vom Tun und Erleiden zu dem daneben stetig hergehenden Danken fortschreitend. — Wie bemerkt, hat aber das *μετὰ χαρᾶς*, das sich auch durch seinen Klang und Sinn nahe mit *εὐχαριστοῦντες* zusammenschließt (vgl. *ἐν δυν. δυναμούμενοι*), dabei nicht so den Hauptton, als ob es einem freudlosen Dank gegenübergestellt wäre. Selbst die Meinung, daß es dem kopfhängerischen Wesen der Irrlehrer im allgemeinen entgegengestellt sei, ist wenigstens nicht beweisbar. Wie wir schon im vorigen Satz auf des Ap damalige Situation und Stimmung reflektierten, so mag Ähnliches auch hier zur Erklärung dafür genügen, daß er wie überhaupt das D a n k e n, so auch die a l l e m r e c h t e n D a n k e i g n e n d e F r e u d i g k e i t besonders erwähnt und damit zugleich den Parallelismus der Sätze herstellt (*ἐν ἔργῳ καρποφορ.* — *ἐν δυνάμει δυναμ.* — *μετὰ χαρᾶς εὐχαριστοῦντες*). Was er 2 Kr 6, 10 von sich rühmen durfte, das hatte er nun seit Jahren stetig zu üben Anlaß; und er wünscht und bittet, daß es auch bei den Kolossern sich finde, vgl. auch Eph 5, 4 u. 20; Kl 3, 17 u. 2, 7, wo das Danken, Phl 4, 4ff. u. o., wo das Freuen so charakteristisch hervortritt.[1])

---

[1]) Mit dem oben Bemerkten soll nicht ausgeschlossen sein, daß doch die Rücksicht auf das im Grunde undankbare Gebaren der Irrlehrer den

Gerichtet aber soll der Dank sein an „den Vater, den sie tüchtig gemacht habenden etc.“.[1]) Da das Partizipium im Unterschied von dem folgenden Relativsatz sich aufs engste anschließt, so hat man keinen Anlaß, die Bezeichnung Gottes als Vater ohne Näherbestimmung besonders bedeutsam zu finden (Hpt.: „dem, der Vater ist“). Vielmehr dient eben das Partizipium zur Näherbestimmung. Gott ist natürlich nicht als Vater Jesu Christi gedacht (Mey.), sondern als der Vater derer, die er für das Erbteil tüchtig gemacht hat. Dann ist aber auch v. 13 nicht nur die nähere Ausführung des bereits den Grund und Gegenstand des Dankes aussagenden *ἱκανώσαντι κτλ.*, — was in der Tat die LA *ἡμᾶς* in v. 12 voraussetzen, aber auch erfordern würde, daß in v. 12 der relativische und in v. 13 der partizipiale Anschluß angewendet wäre (*ὃς ἱκάνωσεν ἡμᾶς ῥυσάμενος κτλ.*), — sondern die v. 12 gewählte Beschreibung Gottes motiviert die in dem *εὐχαριστοῦντες* liegende Aufforderung zum Danken speziell für die Leser (*ὑμᾶς*), während v. 13, allerdings auch bei dem Grund des Dankes verweilend, doch zugleich den Übergang macht zu einer Schilderung, die schon vorläufig dazu dienen soll, die Erkenntnis der Leser auf dasjenige hinzuleiten, was sie sich gegenüber den Irrlehrern vorhalten sollen, und die darum gerade mit selbständigem Nachdruck angeschlossen zu denken ist: „Leute, die mit Freuden danken dem Vater, dem sie tüchtig gemacht habenden zum Erbteil der Heiligen im Licht, welcher uns herauszog aus der *ἐξουσία* der Finsternis und versetzte in das Reich des Sohnes seiner Liebe, in dem wir haben die Erlösung, welcher ist Bild Gottes, Erstgeborener aller Kreatur, weil in ihm etc.“

Viel umstritten ist nun die Beziehung des *ἐν τῷ φωτί*. Unter den Neueren hat besonders Mey. die Erklärung etlicher Väter aufgenommen, wonach es instrumental gedacht und zu *ἱκανώσαντι* gehörig sei. Aber soviele Stellen er auch aus dem ganzen NT herbeizieht, an denen *φῶς* eine ähnliche Rolle spielen

---

Gedanken mitbestimmt haben könnte. Das *περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ* 2, 7 spricht dafür. Doch fehlt dort eben das *μετὰ χαρᾶς*, das hier auffiel.

[1]) Über die LA *τῷ θεῷ (τῷ) πατρί* vgl. S. 290 Anm. 2. An Stelle von *τῷ ἱκανώσαντι* findet sich besonders im Abendland *τῷ καλέσαντι*, wohl auf Grund alten Versehens (*ΤΩΙΚΑΝΩCΑΝΤΙ*). B hat beides kombiniert. Sehr verbreitet war *ἡμᾶς* statt des oben vorausgesetzten *ὑμᾶς*. Eine Entscheidung nach den Zeugen ist, wie meist bei dieser häufig vorkommenden Variante, kaum möglich. Für das von B ℵ etl. Min., Übersetzungen und Vätern bevorzugte *ὑμᾶς* entscheidet, daß *ἡμᾶς* sehr leicht aus v. 13 entnommen werden konnte (ebenso wie vereinzelt dort *ὑμᾶς* eingesetzt ward). Auch mag die homiletische Verwertung der Stelle zugunsten der Korrektor *ἡμᾶς* mitgewirkt haben. Wie wohl motiviert das *ὑμᾶς* ist, wird die Auslegung zeigen.

soll, so ist doch damit die unerträgliche Härte des so verstandenen Ausdrucks hier (beachte auch den Artikel!) so wenig behoben wie durch die schon bei Mpsv. vollzogene Verweisung auf (ἐν) τῇ ἐπιγνώσει τ. θεοῦ v. 10. Abzuweisen ist weiter die Verbindung nur mit τῶν ἁγίων, wobei man teils an die Engel, teils an die schon verklärten Frommen gedacht hat. Jenes wäre nach Ausdruck und Gedanken ganz gegen den paulinischen wie überhaupt ntl Gebrauch (zu 1 Th 3, 13 vgl. Whlbg. z. d. St.), dieses würde außerdem den unterscheidenden Artikel vor ἐν τῷ φωτί erfordern. Es bleibt die Beziehung entweder zu τ. κλήρου τ. ἁγίων oder zum ganzen Ausdruck. Man hat jenes bevorzugt. Doch erscheint es unnatürlich, daß der Ap, wie es dabei zu stehen käme, unterschieden haben sollte zwischen dem κλῆρος der Gesamtgemeinde und dem „Anteil" des einzelnen, speziell der kolossensischen Christen (ὑμᾶς) hieran. Vielmehr liegt das Moment der Anteilnahme schon in dem εἰς und die μερὶς τ. κλήρου ist der in dem κλῆρος bestehende Anteil (der Losteil = das „Erbteil"). Damit ist gegeben, daß ἐν τῷ φωτί zum ganzen Ausdruck gehört („für den Erbanteil der Heiligen im Licht" = „für das dem jenseitigen Licht angehörige Heiligenerbteil"). Gemeint ist das, was v. 5 die ἐλπίς ἡ ἀποκειμένη ἐν τ. οὐρανοῖς heißt (vgl. Eph 1, 11), nur daß dieselbe hier nicht in ihrer derzeitigen Jenseitigkeit, sondern in ihrer dereinstigen herrlichen Erscheinung in Betracht kommt.[1]) Allerdings hätte der Ap hierfür sagen können ἐν (τῇ) δόξῃ. Doch besteht kein Grund, etwa deswegen an Stelle der unwillkürlich sich aufdrängenden eschatologischen Fassung das ἐν τῷ φωτί lediglich im Sinne der dem argen Wesen abgewandten Art des Erbteils zu verstehen (das lichte Erbteil der Heiligen).[2]) Auch des Hinweises auf den folgenden Relativsatz zur Motivierung des singulären Ausdrucks bedarf es nicht. Eher könnte man das dort verwendete τοῦ σκότους als durch unseren Vers veranlaßt ansehen. Doch hat dasselbe innerhalb des v. 13 seinen eigenen Gegensatz und zwar, wie die Aoriste ἐρύσατο und μετέστησεν zeigen, hier ohne eschatologische Beziehung, so daß jener vermeintliche Gegensatz zwischen ἐν τῷ φωτί und τ. σκότους nur ein unwillkürlicher, wenn nicht gar bloß zufälliger ist.[3])

---

[1]) Zu der Zusammenfassung des ganzen Begriffskomplexes vgl. die Bemerkungen zu Eph 1, 18; 3, 4 u. ö. Zu dem appos. Genit. μερὶς τ. κλήρου Ps 15, 5: κύριος μερὶς τῆς κληρονομίας μου καὶ τοῦ ποτηρίου μου.

[2]) Auch Eph 1, 11; 14; 18 ist überall letztlich die eschatolog. Fassung anzunehmen, auf die der Begriff des κλῆρος und der κληρονομία als Gegenbild des atl Heilsbesitzes hinweist (vgl. d. Ausl.).

[3]) Man kann sich den Gedanken des Ap klar machen, wenn man einmal v. 13 die relativische Form mit der grundangebenden vertauscht: „mit Freuden dem Vater, dem euch tüchtig gemacht habenden zum Erbteil der Heiligen im Licht, dafür dankend, daß er euch herauszog aus der

Ob man in v. 13 ἐξουσία als „Obmacht" fasse oder als „Machtbereich", macht für den Gesamtsinn wenig aus. Doch empfiehlt sich letzteres ebensosehr um des Gegensatzes zu der βασιλεία τοῦ υἱοῦ willen, als wegen der Parallele in Eph 2, 2 (vgl. z. St.), allerdings nicht so, daß dabei auch hier die eigentlich lokale Vorstellung vorwaltete, sondern entsprechend dem anderen, illokalen Genitiv so, daß die ἐξουσία als die geistige Sphäre gedacht ist. Der Genit. wird dabei schwerlich appositionell gemeint sein, sondern als Genit. subj.: „aus dem Machtbereich, der Machtsphäre der Finsternis, des argen, gottwidrigen Wesens, hat Gott uns herausgezogen und dafür hineinversetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe, d. h. in den Zustand, da dieser königlich waltet und seine Heilsgaben seinen Untertanen darbietet.[1]) Mußten wir schon Eph 5, 5 die βασιλεία τ. Χοῦ καὶ θεοῦ als im Diesseits bereits realisiert ansehen, so ist an unserer Stelle diese Fassung durch das μετέστησεν in noch höherem Grade festgelegt. Entsprechend heißt es hier β. τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ. Gewöhnlich versteht man dies so, daß damit Christus als in einzigartiger Weise der Liebe Gottes teilhaftig bezeichnet werden solle, wie dies auch die fast allgemeine Deutung von ὁ ἠγαπημένος Eph 1, 6 war. Doch würde es auffallen, daß der Ap hier diesen sonst nicht vorkommenden Ausdruck wählte. Derselbe gab bereits der patristischen Exegese Anlaß zu anderen Deutungsversuchen. Am bekanntesten ist die Augustin'sche Erklärung: filius caritatis ejus est nullus alius, quam qui de substantia ejus est genitus (De trin. XV, 19; noch in der Neuzeit vertreten von Lightf. u. a.).[2]) Wenn man hiergegen eingewendet hat, daß Pl sonst niemals diesen Gedanken ausgeführt habe und überhaupt „die Frage nach der Entstehung Christi nirgends ins Auge fasse", so könnte man erwidern, daß er darum doch hier davon gesprochen haben könnte, wennschon der obige

---

ἐξουσία der Finsternis und versetzte in das Reich des Sohnes etc." Daß der Ap nicht wie Rm 1, 8 diese Form anwandte, hängt eben damit zusammen, daß er mit v. 13 in die allgemeinere erste Person überlenken wollte (statt: daß er euch herauszog — der uns herauszog). — Daß auf diese Weise das ἐν τῷ φωτί darum gebracht wird, gegenüber den kritischen Einreden als sei es unpaulinisch, durch den Hinweis auf den Gegensatz zu dem folgenden τοῦ σκότους gewissermaßen entschuldigt zu werden, kann nicht in Anschlag kommen. Eine besonnene Kritik wird dem Ap ohnehin die Freiheit nicht bestreiten, den Zustand der künftigen herrlichen Erscheinung des Heils gelegentlich mit ἐν τῷ φωτί zu bezeichnen.

[1]) Vgl. übrigens zur Sache die merkwürdig verwandten Ausdrücke in der Rede Pli vor Agrippa Ap 26, 18.

[2]) Lightf. (und ihm ähnlich Klö.) findet allerdings schon in τ. υἱοῦ eine Antithese gegen die Irrlehrer: Not of inferior angels, as the false teachers would have it (2, 18), but of His own Son. Daß diese Auffassung verfehlt ist, ward schon Einl S. 11 angedeutet und wird sich im folgenden zeigen.

Satz wirklich mehr nach augustinischer als nach paulinischer Weise klingt. Doch führt weder der Inhalt von v. 15, noch, wie sich zeigen wird, die Antithese gegen den Irrlehrer darauf hin: vielmehr weist der Begriff ἡ βασιλεία τοῦ υἱοῦ κτλ. ebenso wie v. 14 wirklich auf ein „heilsökonomisches“ Verständnis. Dem suchte Mpsv. gerecht zu werden, indem er starken Nachdruck darauf legte, daß nur der ἄνθρωπος ἀναληφθείς ins Auge gefaßt sei: ὡς οὐ φύσει τοῦ πατρὸς ὢν υἱὸς ἀλλ' ἀγάπῃ τῆς υἱοθεσίας ἀξιωθείς. Aber wenn damit die Singularität des Ausdrucks erklärt wäre, so sieht der Gedanke in noch höherem Grade als zuvor der abgewiesene nach dogmatischer Tüftelei aus und entspricht weder der sonstigen Weise des Ap noch wäre er im vorliegenden Kontext veranlaßt. Auch dürfte die Beschränkung auf den ἄνθρωπος ἀναληφθείς, d. i. auf den erhöhten Heilsmittler, statt auf die gesamte heilsökonomische Erscheinung des Sohnes, so verbreitet sie auch in der neueren Exegese ist, willkürlich sein. Will man, ohne in solche dogmatischen Deutungen zu verfallen, der Singularität des Ausdrucks gerecht werden, so dürfte kein anderer Weg bleiben als der, den Genit. als eine Art Genit. autoris zu fassen in dem Sinne, daß man den Sohn versteht, den Gottes Liebe (scil. zu uns) uns schenkte. Formell ist diese Auslegung gedeckt durch die gern citierte Stelle Gen 35, 18, wo Rahel den Benjamin bei seiner Geburt als υἱὸς ὀδύνης μου bezeichnet (der ihrer ὀδύνη sein Leben verdankt). Nur das υἱός a. u. St. akuminös gedacht ist: „der von Gottes Liebe (zu uns) in die Welt hineingezeugte Sohn“.[1])

Vortrefflich schließt sich v. 14 hieran an: „in welchem wir haben die Erlösung, die Vergebung der Sünden“.[2]) Den Genit. zu beiden Akkusativen zu ziehen (Hfm.) wäre zwar zulässig, empfiehlt sich aber angesichts der fast wörtlich gleichlautenden Parallele Eph 1, 6, wo der Genit. augenscheinlich nur zum zweiten Glied gehört, nicht. Zu übersetzen ist ἀπολύτρωσις auch diesmal mit „Erlösung“, nicht mit „Loskaufung“, während die Wahl des Wortes ἁμαρτιῶν statt παραπτωμάτων ohne besondere Absicht getroffen sein wird (vgl. über beide Begriffe in ihrer Unterschiedenheit zu Eph 1, 7 und 2, 1). Der ganze Vers aber bildet, wie sich

---

[1]) Daß man Eph 1, 6 nicht gegen diese Auslegung ausspielen kann, ist, auch wenn man nicht dem dort gegebenen Deutungsvorschlag folgt, selbstverständlich, da der Ausdruck ein anderer ist. Recht verstanden korrespondieren die beiden Begriffe. Er ist „der von uns Geliebte“ entsprechend dem, daß „Gottes Liebe ihn uns gab.“

[2]) Die Hinzufügung von διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ ist nicht nur mangelhaft bezeugt, sondern es liegt auch ihre Herkunft aus Eph 1, 7 zutage. Eher könnte die von B und etlichen vertretene Variante ἔσχομεν (in Eph so bei ℵ D* und etlichen) an einer der beiden Stellen und zwar dann hier in Frage kommen.

zeigen wird, die erste in einer Reihe von Aussagen und zwar die allgemeinste. Dies bedarf jedoch einer etwas eingehenderen Darlegung.

Die Voraussetzung, von der die Ausleger wohl allgemein ausgehen, ist die, daß mit v. 15 ff. eine Anzahl von Sätzen kommen, welche bereits in ziemlich direkter Antithese gegen Thesen der Irrlehrer betreffend das Wesen und die Stellung Christi im Vergleich mit anderen geistigen Wesen die Einzigartigkeit des Wesens Christi darstellen sollen. Hfm. erklärt entsprechend das Relativum als ein solches, statt dessen „wir nach unserer Ausdrucksweise demonstrativisch fortfahren würden". Aber so allgemein diese Voraussetzung ist, so starke Bedenken stehen ihr doch gegenüber, und zwar gleichviel ob man das Subjekt — im Gegensatz zu der allein wahrscheinlichen Deutung des *υἱὸς τ. ἀγάπης αὐτοῦ* — von dem *λόγος ἄσαρκος* oder besser von dem ewigen Wesen Christi versteht, oder ob man so oder so den *λόγος σαρκωθείς*, den zum Heile gesandten und gegenwärtig erhöhten Sohn bzw. überhaupt den „Heilsmittler" gemeint sein läßt. Zunächst (im Gegensatz zu Hfm.) ist es schon formell nicht unbedenklich den Relativsatz so demonstrativisch zu fassen. Die natürliche Auflösung in ein *καὶ αὐτός* würde ihn ja doch unter der relativischen Kraft des *ἐν ᾧ ἔχομεν* belassen, eine auf das *καί* verzichtende Wiedergabe dagegen: „Dieser ist" (nach vorausgedachtem Punktum) ergäbe einen sehr harten Anschluß. Hinzukommt, daß ein derartiges Übergehen auf dann doch eigentlich schon direkte Bestreitung der Irrlehrer angesichts der Art, wie in Wirklichkeit erst 2, 1ff. zu der Warnung vor jenen Leuten überleiten, sehr störend wäre. Aber auch die Rede bessert nichts, daß der Ap, im relativischen Ton bleibend, mit v. 15 einfach den Übergang mache von dem, was wir in Christo haben zu dem, was Christus ist (Mey.). Auch hier nämlich würde dieser zweite Teil bereits direkte, durch selbständige thetische bzw. antithetische Aussagen über Christi Hoheit sich vollziehende Bekämpfung der Irrlehrer sein.[1]) Ein weiteres entscheidendes Bedenken liegt darin, daß es überhaupt nicht glaublich ist, daß die Irrlehrer wirklich jene Sätze, wonach Christus *εἰκὼν τ. θεοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, ja auch nur *ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τ. νεκρῶν* und gar *ἡ κεφαλὴ τ. σώματος, τῆς ἐκκλησίας*

---

[1]) Mey. hat sich das verhüllt, indem er den Relativsatz v. 15 epexegetisch nennt. Aber die Aussage, daß Christus Bild Gottes, Erstgeborener zu aller Kreatur sei, ist keine Exegese zu v. 14. Die zugrunde liegende richtige Empfindung, daß es eben hier zwar nicht darauf ankomme, zu sagen, was Christus ist, sondern was er uns ist, findet auch bei Hpt. Ausdruck (S. 24 u.). Aber bei der üblichen Satzverbindung müßte dies *ἡμῖν* in v. 15 irgendwie ausgedrückt sein, da neben dem *ἐν ᾧ ἔχομεν* v. 14 das *ὅς ἐστιν* v. 15 dazu nicht geeignet ist.

ist, bestritten haben sollten oder daß sie wirklich auch nur so über Christus gedacht und gelehrt hätten, daß diese Ausdrücke (richtig verstanden) einen Gegensatz gegen sie zum Ausdruck brächten. Sie kämen dadurch völlig außerhalb alles christlichen Glaubens und Denkens zu stehen und es wäre ebenso unbegreiflich, wie sie mit solchen Anschauungen bei den kolossensischen Christen hätten Eindruck machen wollen, wie es verwunderlich wäre, daß der Ap sich damit begnügt hätte, ihnen nur das negative *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν* (2, 19) nachzusagen, statt eines *ἀθετεῖν* oder *ἀρνεῖσθαι τὸν Χριστόν* u. dgl.[1]) Vor allem aber, wenn die Anschauungen der Irrlehrer derartige in der Christenheit unüberbietbare theoretische Verkehrungen des christlichen Credo bedeutet hätten, so müßte man erwarten, daß Pl auch dort darauf Bezug nehme, wo er wirklich direkt gegen sie polemisiert, also in Kap. 2. Aber keiner der oben genannten, den Inhalt der vorliegenden Relativsätze bildenden Züge kehrt dort als von den Irrlehrern bestritten wieder, weder die Gottesbildlichkeit, noch das *πρωτότοκον εἶναι πάσης κτίσεως*, noch gar das *κεφαλὴν εἶναι τῆς ἐκκλησίας* oder das *ἀρχὴν εἶναι ἐκ τῶν νεκρῶν*. Allerdings wird, wie soeben schon erinnert, der Widerpart in v. 19 charakterisiert als *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν*. Dabei handelt es sich jedoch offenkundig nicht um ein Theorem, sondern um ein praktisches Verhalten. Sonst aber kommt nur die Aussage, daß Christus *κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς κ. ἐξουσίας* sei, was doch offenbar nicht dasselbe ist wie *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*. Endlich will noch beachtet sein (vgl. Einl S. 12), daß keiner der Aussagen etwas beigegeben ist, was nach einer Bestätigung sei es aus der Schrift, sei es sonst woher, aussieht. Denn daß v. 16 und 19 mit ihren den Inhalt der zu bestätigenden Sätze noch überbietenden Thesen so nicht gemeint sein können, ist ja klar. Die Irrlehrer würden diese Bestätigungen ebenso beanstandet haben, wie sie es angeblich mit den Aussagen

[1]) Vergeblich hat man sich bemüht, durch gewisse Modulationen die Ausdrücke des Ap der angenommenen Situation anzupassen: so wenn Klö. S. 202f. betont, daß *εἰκών* (im Unterschied von *σκιαγραφία*) ein den Gegenstand genau, charakteristisch, adäquat wiedergebendes Abbild sei und daraufhin, indem er behauptet, daß der Artikel dafür nicht nötig sei, den Sohn hier „in dem Sinne das Ebenbild genannt sein läßt, als er nicht nur wie die übrigen Söhne Gottes (die Engel) diese oder jene einzelne göttliche Eigenschaft und dazu noch nur im Schattenabrisse zur Erscheinung bringt, sondern vielmehr dessen an sich verborgenes Wesen in deutlicher vollkommener Ausprägung Anderen aufschließt und offenbart". Vgl. auch Hpt. S. 24: „was keine Ergänzung durch andere Offenbarer Gottes bedarf oder verträgt". — Sachlich ist das natürlich richtig. Aber schon das Fehlen des Artikels von *εἰκών*, geschweige eines die Ganzheit betonenden Zusatzes (in einem Brief, dem man sonst die besondere Vorliebe für *πᾶς* nachrechnet!) zeigt, daß der Ap hier darauf in keiner Weise den Ton legt.

selbst getan haben sollen, und die Leser würden, wenn sie sich der Bestreitung des Einen nicht zu erwehren verstanden, dem Widerspruch gegen das Andere gegenüber erst recht in Verlegenheit gekommen sein. Man wird darum zusehen müssen, ob nicht das eigentliche *τέλος* der Ausführungen in den Relativsätzen in etwas anderem gefunden werden könne als in der Aussprache der Sätze selbst.

Zunächst scheint sich da der wirklich „telische“ Satz v. 18[b] darzubieten. Pl würde dann sagen: „welcher ist Ebenbild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener zu aller Kreatur, — — welcher ist Anfang, Erstgeborener aus dem Totenreich, damit er in jeder Beziehung an der Spitze stehe.“ Doch spricht hiergegen, daß es nicht heißt *ἵνα ᾖ*, sondern *ἵνα γένηται*, was zu den beiden ersten Aussagen nicht wohl paßt; und außerdem würde der weitere Begründungssatz v. 19f. übel nachschleppen. Um so besser aber eignet sich eben diese Begründung (v. 19f.) dazu, als das vom Ap ins Auge gefaßte *τέλος* zu gelten: „welcher ist Ebenbild etc., welcher ist Anfang, Erstgeborener aus dem Totenreich, damit in allem (auch hierin) er erster sei, weil in ihm die ganze Fülle wohnen und durch ihn eine universale Versöhnung stattfinden sollte.“ Erst hiermit wäre das polemische Moment der Aussage gegeben, ganz übereinstimmend damit, daß auch schon v. 14 nicht mit der christologischen, sondern mit der soteriologischen Frage sich befaßte. Und in der Tat stimmt das nun auch mit dem, was Kap. 2 zu lesen ist, insofern auch dort die Irrlehre lediglich charakterisiert wird als nicht nach dem Christus, in dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt und der (entsprechend dem *ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) das Haupt über alle Macht und Herrschaft ist; während des Inhalts der Sätze v. 15—18 des ersten Kapitels, wie schon oben konstatiert ward, überhaupt nicht wieder gedacht wird.

Ist diese Fassung der Sätze aber zutreffend, so ist damit eigentlich auch schon entschieden über die Anknüpfung des mit v. 21 eintretenden weiteren Gedankens an unserer Stelle: *καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας κτλ.*, bzw. es bekommt unsere Fassung durch den leichten Anschluß dieser Verse zugleich die Bestätigung ihrer Richtigkeit. Grammatisch mag nämlich v. 21 vielleicht einen selbständigen Satz bilden, sei es daß man das *καί* mit „auch“ oder mit „und“ wiedergibt und sei es daß man das die Struktur regelmäßig fortführende *ἀποκατήλλαξεν* liest oder eine der anderen LAA bevorzugt, — sachlich bringt er ein zweites Glied neben v. 15—20, das die gleiche Eigentümlichkeit hat: daß nämlich nicht die Aussage selbst das *τέλος* bildet, sondern die diesmal infinitivisch angeschlossene

Zielbestimmung einschließlich des damit verknüpften Bedingungssatzes, so daß man beide Gedanken nebeneinanderstellend umschreiben kann: „welcher 1) ist Ebenbild Gottes etc., weil in ihm die ganze Fülle wohnen und durch ihn eine universale Versöhnung stattfinden sollte und welcher 2) euch versöhnt hat (genauer: und er hat 2) euch versöhnt), um euch darzustellen heilig und untadelig und unanklagbar vor ihm, wofern ihr nur bleibet im Glauben gegründete etc.“ [1]) Anderseits ist mit dieser Fassung der beiden Glieder der Gedankenentwicklung (v. 15ff. und v. 21ff.) zugleich erreicht, daß die durch den relativischen Anschluß indizierte Verknüpfung von v. 15ff. (und v. 21ff.) mit dem Voranstehenden nicht verloren geht, oder anders gewendet, daß v. 14 wirklich, wie vorausgeschickt, das erste allgemeinste Glied einer Reihe von Aussagen ist, die sich an das *τ. υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* anschließt. Es ist keine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, kein Sprung oder Entfallen aus der angeschlagenen Stimmung mehr zu bemerken, wenn wir die Gedankenfolge von v. 9 ab umschreiben dürfen: „Darum auch wir „— hören nicht auf zu bitten, daß ihr völlig werden möchtet in „der Erkenntnis seines Willens, in aller Weisheit zu wandeln würdig„lich etc., als Leute, die in allem Guten Frucht bringen, in aller „Stärke erstarken, mit Freuden dem sie fertig gemacht habenden „Vater danken, der uns herauszog aus der Finsternis und versetzte „in das Reich des Sohnes seiner Liebe, in dem wir haben die Er„lösung, die Vergebung, der da ist Bild Gottes etc., weil in ihm „die ganze Fülle wohnen und durch ihn eine allumfassende „Ver„söhnung“ zustande kommen sollte, und hat euch versöhnt, daß „ihr untadelig vor Gott stündet, wofern ihr im Glauben begründet „bleibt, nicht weichend von der Hoffnung des Evangeliums, dem „ich Paulus zum Diener bestellt ward etc.“ Man hört eben auch in diesen letzteren Sätzen noch den Wunsch des 9. Verses, bzw. den Ton des *εὐχαριστοῦντες* aus v. 12, nur daß die anfänglich allgemeiner gehaltene Beschreibung des Inhalts jenes Wunsches bzw. des angewünschten *εὐχαριστοῦντες* seit v. 13 in der oben dargelegten Weise eine bestimmtere Beziehung auf die Irrlehrer gewonnen hat.[2])

---

[1]) Dabei beachte man noch, wie auch der zweite Gedanke in Kap. 2 wiederklingt, indem auch dort neben die dem ersten Gedanken korrespondierende Aussage: „weil in ihm die ganze Fülle wohnt etc.“ Die Ausführungen darüber treten, wie die Christen ein für alle Mal Erlöste und wie verkehrt darum die Forderungen der Irrlehrer seien.

[2]) Es ist also keineswegs an dem, daß ich, wie man vielleicht aus Dibelius a. a. O. S. 144 Anm. 1 gegenüber der 1. Auflage dieses Kommentars schließen könnte, mich überhaupt gegen jede Beziehung des ersten Briefteils auf die Irrlehrer wende. Ich habe „eine verborgene Spitze“ dort wie hier (vgl. auch S. 307 [1. Aufl. S. 311], sowie das Folgende) sehr entschieden erkannt und anerkannt und mich lediglich gegen die übliche Weise, sie

Auch die Einzelauslegung der Verse bietet nun aber nicht unerhebliche Schwierigkeiten, sowohl was v. 15ff. als was v. 21ff. anlangt.

Die erste Frage ist die schon bei der Erklärung des Begriffs ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ berührte, wer oder besser in welchem Sinne Christus das Subjekt der folgenden Aussagen sei? Nach dem, was wir über jenen Begriff zu bemerken hatten, ebenso wie nach dem, was v. 14 sagt, ist von vornherein zu erwarten, daß dem Ap nicht der „λόγος ἄσαρκος", sondern der „λόγος σαρκωθείς" vor Augen steht. Doch hat man dies gerade auf Grund der folgenden Sätze bestritten, und es ist zuzugeben, daß zunächst die erste Aussage ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου wenigstens nicht zwingend dafür eintritt. So gut wie Philo seinen λόγος, bei dem von einer ἐνσάρκωσις nicht die Rede sein kann, als εἰκὼν τ. θεοῦ bezeichnet (vgl. z. B. de conf. ling. 20; 28), könnte Pl von dem ewigen, dem präexistenten Sohne so geredet haben. Die Einwendung schon Marcells v. Ancyra, daß „τὴν εἰκόνα ὁρᾶσθαι προσήκει" (vgl. Euseb., c. Marc. Migne 24, 805) schlägt um so weniger durch, als auch die Behauptung, daß die Nachstellung des Attributs τοῦ ἀοράτου dasselbe besonders hervorhebe, irrig ist (vgl. Blaß § 47, 6). Es wäre also denkbar, daß der Präexistente, obgleich unsichtbar, Abbild Gottes heißen könnte. Anderseits ist es freilich auch verkehrt zu behaupten, es müsse vielmehr gerade das Bild des Unsichtbaren auch wieder unsichtbar gedacht werden (so schon Chrys.). Ist εἰκών auch das, was dem Abgebildeten gleich ist, so genügt der Hinweis auf Gen 1, 26f. und 1 Kr 11, 7, um diese Behauptung zu widerlegen. Ja man wird, selbst wo man das ewige, vorzeitliche Wesen des Logos-Sohnes ins Auge gefaßt sein läßt, unwillkürlich dazu gedrängt, den Ausdruck εἰκών nicht lediglich im Sinne der reinen Selbstwiderspiegelung, sondern irgendwie im Sinne einer Manifestation zu verstehen, und so dürfte das Prädikat der Gottesbildlichkeit sicherlich auch nicht gegen die Beziehung auf den der Heilsökonomie angehörigen Sohn geltend zu machen sein, auf den der Kontext verweist. Dabei ist es dann aber unveranlaßt, ausschließlich an den erhöhten Christus zu denken, bzw. ausdrücklich den „historischen Christus" (Klö.) auszuschließen. Der „Sohn der Liebe" ward nicht erst mit seiner Erhöhung εἰκὼν τ. θεοῦ, sondern er ist es, seit er als Sohn der Liebe in die Erscheinung trat oder, wie sich zu v. 19 zeigen wird, seitdem

---

herauszustellen, gewendet. Daß ich nicht schon im ersten Kap. einen Gegensatz gegen die Engelverehrung finde, ist allerdings richtig (Dibelius S. 141 Anm. 2); nur freilich nicht, weil ich diesem „in Kl tunlichst keine Bedeutung zuerkennen will", sondern weil ich ihn auch Kap 2 — beidemal auf Grund sorgfältiger Untersuchung des Textes — nicht finde. Vgl. auch die Ausführungen in der Einleitung über die Irrlehrer.

πᾶν τὸ πλήρωμα in ihm Wohnung nahm (vgl. die evangelischen Aussagen Mt 11, 27; Jo 14, 9; dazu Jo 1, 14; 1 Jo 1, 2). Das Präsens ist ein zeitloses, lediglich die Tatsache aussagendes.[1])

Εἰκών ist nun, wie gesagt, das Gleichseiende, also nicht bloß der Abglanz, sondern eine Darstellung des Abzubildenden, eine „Repräsentation" des nicht Präsenten. Doch ist, wie ebenfalls schon oben (S. 312 Anm. 1) bemerkt, damit kein Gegensatz angedeutet gegen die Art, „wie die übrigen Söhne Gottes (die Engel) diese oder jene göttliche Eigenschaft und dazu noch nur im Schattenriß zur Erscheinung bringen" (Klö.).[2]) Vielmehr zeigt 2 Kr 4, 4, daß wir es mit einem dem Ap auch sonst nicht fremden Ausdruck, Hb 1, 1; Jo 1, 14; 14, 9; in gewissem Sinne auch Mt 11, 27, daß wir es mit einem dem Gesamtbewußtsein der apostolischen Zeit nicht fernliegenden Gedanken zu tun haben. Möglich wäre gleichwohl, daß die Bezeichnung nicht ohne Rücksicht auf die Irrlehrer an unserer Stelle gebraucht wäre, nur nicht, weil diese die Gottesbildlichkeit des Sohnes geleugnet, sondern weil sie diesen Ausdruck des apostolischen Vorstellungsschatzes gerade angenommen, aber nicht richtig gewertet hätten. Doch mag das dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist es eine Art argumentatio wenn nicht e concessis, so doch mindestens e concedendis, oder m. a. W. das *ὅς ἐστιν* ließe sich sinngemäß wiedergeben mit der Umschreibung: „welchen wir bekennen dürfen oder welchen wir kennen als Bild Gottes des unsichtbaren, bzw. von welchem gilt, daß er dies sei, weil in ihm etc. (v. 19)". Nur so erklärt sich auch der schon erwähnte Umstand, daß der Ap weder

---

[1]) Man kann sich hiergegen nicht auf den Ausdruck *βασιλεια τ. υἱοῦ τ. ἀγ. αὐτοῦ* v. 13 berufen (Hpt.). Selbst wenn man diese *βασιλεια* erst mit der Erhöhung eintretend denkt, ist sie doch jedenfalls dem bereits vorhandenen Sohn der Liebe verliehen worden. Ebensowenig spricht dagegen v. 18[b], weil dessen Aussage erst seit der Auferstehung und Erhöhung gilt (vgl. *ἵνα γένηται*). Wohl aber wäre es unnatürlich, diejenige Erscheinungsform vom Ap ausdrücklich ausgeschlossen zu denken, die auch für ihn erst die Möglichkeit einer konkreten Anschauung vom Erhöhten einschloß.

[2]) Es sei nochmals auf die Artikellosigkeit verwiesen, welche durch die prädikatische Stellung keineswegs gerechtfertigt wäre, wenn Pl jene emphatische Fassung von *εἰκών* beabsichtigt hätte; dazu auf das schon a. a. O. bemängelte Fehlen eines die Ganzheit, das Vollmaß der Ebenbildlichkeit ausdrückenden Attributs, während man doch dem Vf eine auffällige Vorliebe für solche Attribute nachsagt. Überhaupt aber ist man den Beweis schuldig geblieben, daß die Irrlehrer die Engel als andere „Söhne Gottes" und „Erscheinungsformen göttlicher Eigenschaften" neben Christus gestellt hätten. Die Art, wie sie im folgenden bezeichnet und z. T. wenigstens nach ihrer Stellung charakterisiert werden, weist vielmehr andere Wege. Sie erscheinen als im Kosmos selbstmächtig waltende Wesen, die zu Gott irgendwie in Spannung stehen (vgl. besonders 2, 15).

eine Bestätigung etwa aus einem Schriftwort, noch eine weitere Erklärung darüber, worin man die Gottesbildlichkeit des näheren zu erkennen habe, für nötig gehalten hat. Er macht eben nicht die Gottesbildlichkeit Christi als Novum geltend, sondern lediglich als Argument für die Größe und die Vollkommenheit der Leistung Christi, auf die es ihm hier, wie v. 14, allein ankommt. Um eines unvollkommenen Erlösungswerkes willen, wie es die Irrlehrer tatsächlich vertraten, hätte es nicht eines Sohnes der Liebe bedurft, der Bild ist des unsichtbaren Gottes. Dagegen beruht die unbezweifelte Tatsache seiner Gottesbildlichkeit darauf, daß von ihm gelten sollte, was v. 19f. als ihm zukommend aussagen. Immerhin wird man doch soviel sagen können, daß für den Ap der Begriff der *εἰκὼν τ. θεοῦ* sich nicht in den opera manifesta (Ephr. u. a.) erschöpft haben wird, sondern daß ihm die gesamte Macht- und Liebesfülle, die in den opera sich erwies, vor Augen gestanden haben wird.[1])

Es folgt das zweite Prädikat: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, ein Ausdruck, der wie wenige zum Ausgangs- oder richtiger zum Stützpunkt weitgreifender dogmatischer Erörterungen gedient hat und dessen Erklärung noch heute vielfach im Banne dogmatischer Interessen ausgeübt wird. Die auf den ersten Blick sich einschmeichelnde Deutung ist die der arianischen Väter, wonach Christus hier bezeichnet werde als der die Reihe der Geschöpfe Gottes gewissermaßen einleitende: „derjenige von der Kreatur (genit. partit.), der als erster ins Dasein getreten ist“. Doch haben sie alsbald von ihren Gegnern sich darauf weisen lassen müssen, daß dies schon mit dem Ausdruck *πρωτότοκος* (statt *πρωτόκτιστος*) sich nicht reime. Hinzukommt, daß der Genit. im vorlieg nden Falle überhaupt nicht eigentlich partitiv gemeint sein kann, weil *πᾶσα κτίσις* nicht die ganze Kreatur ist, sondern entweder jede Kreatur oder alles, was Kreatur ist, alle Kreatur (vgl. zu Eph. 2, 21). Außerdem will beachtet sein, daß die Vorstellung, wonach Christus — gleichviel ob im Hinblick auf sein Sein vor oder in der Welt — als Geschöpf gedacht werden soll, ohne jede Analogie in der apostolischen Literatur wäre. Man darf diese Erklärung als allseitig aufgegeben ansehen. Der Genit. kann nur

[1]) Über das Verhältnis der paulinischen zur philonischen Anschauung eingehender zu handeln ist angesichts der obigen Erklärung kein Anlaß. Die durchschlagende Verschiedenheit dürfte sich am einfachsten dahin formulieren lassen, daß für Philo Gott seinem Wesen nach „unschaubar“, d. h. reine Transzendenz ist und darum des Logos als seines Bildes etc. bedarf, um mit der Welt in Beziehung zu stehen; daß dagegen nach Pl unser dermaliger Status es ist, der uns Gott zu einem unschaubaren macht und die Vermittlung des *πρόσωπον Χοῦ* erfordert (2 Kr 4, 6), solange bis eintritt, was 1 Kr 13, 12 steht. M. a. W.: bei Philo ist die Anschauung metaphysisch, bei Pl religiös-ethisch orientiert.

als Genit. compar. oder allgemeiner als Verhältnisgenitiv gefaßt werden.

Dies hat nun gleichfalls schon in der alten Kirche zu dem Extrem geführt, daß man unter starker Betonung der zweiten Hälfte von *πρωτότοκος* verstand: Erstgeborener im Vergleich mit allem Geschaffenen.[1]) Aber indem man so betont, drängt man in Wahrheit das *πρωτο-* so stark zurück, daß die Möglichkeit den Genit. als Verhältnisgenitiv zu fassen, nahezu hinfällig wird. Außerdem spräche das *πρωτότοκος ἐκ τ. νεκρῶν* v. 18, wie überhaupt der biblische und außerbiblische Gebrauch des Worts entscheidend gegen diese Abschwächung des Momentes des Vorranges in dem Worte (vgl. bei Pl noch Rm 8, 29).

Dem Worte selbst wird aber auch die Beziehung lediglich auf zeitliche Priorität nicht gerecht, wie sie gelegentlich bei Just. und Tert., zu unserer Stelle bei Chrys. sich findet. Und zuviel legt Calv. hinein, wenn er von hypostasis und fundamentum spricht.[2])

Es bleibt, daß man den Ausdruck im Sinne des Ap lediglich zur Bezeichnung der bevorzugten — der Stellung eines Erstgebornen entsprechenden — Rangstellung dienen lasse, wie dies in der Tat durch ganz zweifellose atl Verwendung als möglich erwiesen ist. Man vgl. Exod 4, 22, wo Israel als Gottes erstgeborner Sohn erscheint und besonders Ps 89, 28, wo dem Könige Israels verheißen wird: *κἀγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν, ὑψηλότερον παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν τ. γῆς* (vgl. auch Hb 12, 23).[3]) Daß daraus sich die Notwendigkeit ergeben würde (Lightf.), *πᾶσα κτίσις* mit Mpsv. u. a. für die „neue Kreatur“ zu nehmen, ist ein Irrtum. Es liegt dies nicht nur um des Ausdrucks *πᾶσα κτίσις* (ohne Zusatz) willen fern, sondern auch um des Kontexts willen (vgl. v. 16). Vielmehr handelt es sich gerade um die Erhabenheit über alles schöpfungsmäßige Sein, womit natürlich gegeben ist, daß das von uns zu v. 14 angenommene heilsökonomische Verständnis des Begriffes „Sohn der Liebe Gottes“ auch hier keine Widerlegung, sondern Bestätigung findet. Er ist wie Bild Gottes des unsichtbaren, so erhaben über alles kreatürliche Sein (hat den Rang des Erstgebornen gegenüber aller *κτίσις*).[4])

---

[1]) Vgl. besonders Ambrst.: Ante omnem creaturam genitum filium, non creatum testatur, ut secerneret navitatem a creaturae factura. Die Griechen drücken sich vielfach verschwommener aus.

[2]) Non ideo tantum primo genitum, quod tempore praecesserit omnes creaturas; sed quia in hoc a Patre sit genitus, ut per ipsum conderentur, sitque veluti hypostasis aut fundamentum omnium.

[3]) In der späteren jüdischen Terminologie kommt es sogar als Prädikat Gottes vor (vgl. Wetst.).

[4]) Vgl. auch Hfm., Hpt. u. v. Neuere. Wenn Lightf. in seinem wertvollen

So klar und einfach nun aber dieses Verständnis der Worte ist, so könnte man doch vielleicht die Wahl des Ausdrucks seitens des Ap immerhin nicht ganz unauffällig finden, da er ihn sonst nicht für Christus in Anwendung bringt, ja man nicht einmal übersehen kann, daß er das Wort πρωτότοκος sowohl Rm 8, 29 als besonders v. 19 unseres Kontextes mit Beibehaltung des zeitlichen Momentes verwendet und dies auch in v. 16f. sich wenigstens nahelegt, so daß man sieht, daß ihm im Grunde der ursprünglichere Gebrauch, wonach das zeitliche Moment wenigstens mitklingt, geläufig ist.[1] Wieder wird daher die Möglichkeit in Betracht zu nehmen sein, daß das Wort nicht ohne gleichzeitige Beziehung auf die Irrlehrer gewählt sei. Daß dieselben Christo das Erstgeburtsvorrecht gegenüber aller Kreatur bestritten haben sollten, ist freilich, wie schon bemerkt, wenig glaublich. Dagegen bot vielleicht schon die rabbinische Schulsprache jener Zeit das Prädikat als „messianisches" dar; anderseits können philonische bzw. allgemeiner geredet, alexandrinische Einflüsse auf die „Spekulationen" der „Irrlehrer" einen Einfluß ausgeübt haben, bzw. es mögen selbständig in ihren Kreisen verwandte Termini sich geltend gemacht haben.[2] Man hätte sich hiernach vorzustellen, daß jene Spekulanten Christum vielleicht ausdrücklich als „Erstgebornen gegenüber aller Kreatur" anerkannten, ohne aber seine absolute Einzigartigkeit und die damit gegebene Völligkeit seines Werkes anzunehmen, und daß der Ap gerade mit Bezug hierauf den Terminus anwendete. Wie geläufig ihm ein derartiges Verfahren war, zeigen besonders die Korintherbriefe mit ihren Citaten teils aus dem Gemeindeschreiben, teils aus dem Re-

---

geschichtlichen Überblick z. d. St. beklagt, daß die nach seiner Meinung falsche Beziehung von πρωτότοκος auf den Inkarnierten den gleichen Fehler betreffend εἰκών nach sich gezogen habe, so weiß ich nicht, ob dies richtig formuliert ist. Jedenfalls ist die damit vollzogene Umsetzung einer „important Christological passage into an alien sphere", wennschon vielleicht zuerst dogmatisch motiviert, doch exegetisch das allein Richtige. Pl hat nach Ausdruck und Zusammenhang (vgl. oben) so gedacht. Als Kuriosität mag der von Lightf. erwähnte Vorschlag Isidors von Pel. nicht übergangen werden, das Wort im aktiven Sinne von „ersterzeugend" zu nehmen.

[1]) Über den Versuch Hfm.'s das zeitliche Element auch v. 19 völlig zu eliminieren vgl. z. d. St.

[2]) Für den später zweifellosen Gebrauch von primogenitus (בְּכוֹר) als messianischen Prädikates vgl. Schemoth rabba sect. 19 bei Schöttgen, horae hebr. S. 922, auch von Weber, Jüd. Theol. S. 367 und Lightf. z. St. citiert. Man berief sich besonders auf Ps 89, 28. Die messianische Verwendung letzterer Stelle liegt in der Tat so nahe, daß es sich sehr wahrscheinlicherweise um eine sehr alte Überlieferung handelt. Philo bot nur den Ausdruck πρωτόγονος mit Bezug auf den λόγος. Doch mag πρωτότοκος auch in alexandrinischen Kreisen heimisch gewesen sein. Der absolute Gebrauch, den Hb 1, 6 von dem Terminus mit Bezug auf den Messias macht, ist doch vielleicht nicht ohne „alexandrinischen" Einfluß zu erklären.

gister der gegnerischen Verleumdungen. Natürlich bliebe im vorliegenden Falle dabei Voraussetzung, daß die Prädikate v. 15 wirklich nicht selbst das eigentliche *τέλος* der apostolischen Aussage darstellen. Aber gerade das mußten wir auch von anderem Gesichtspunkt her bestreiten (S. 311 ff.). Die eigentliche Absicht lag uns in v. 19 f. Wir hätten dann also zu umschreiben: „welcher ist Bild Gottes des Unsichtbaren, Erstling (mit den Irrlehrern zu reden) zu aller Kreatur — dieweil in ihm die ganze Fülle Wohnung nehmen sollte (oder wollte).“ Doch muß allerdings festgehalten werden, daß dies — die Bezugnahme auf die Irrlehre — lediglich eine Möglichkeit ist. Denkbar bleibt der Ausdruck in des Ap Munde auch wenn er von ihm proprio motu zur Bezeichnung der Vorrangsstellung Christi angewendet ward. Nur daß er nach dem Ausgeführten nicht als These von selbständiger Bedeutung gegen die Irrlehrer gefaßt werden darf.

Eine Bestätigung hierfür bietet nun auch der auf den ersten Blick dagegen sprechende v. 16

Versteht man v. 15 als selbständige Aussagen christologischer Natur, so bildet v. 16 naturgemäß eine Begründung dazu, und zwar läßt es sich dann kaum umgehen, diese Begründung auf beide Prädikate bzw. auf den ganzen Satz *ὅς ἐστιν* — *κτίσεως* zu beziehen. Nun ist aber der Inhalt von v. 16 in Wirklichkeit schlecht genug geeignet das *εἰκόνα εἶναι* zu begründen oder zu rechtfertigen. Dort handelt es sich um ein Verhältnis zu Gott, hier um das zur Welt.[1]) Aber noch mehr! auch zu dem zweiten Prädikat will die Begründung als sachliche Begründung sich nicht schicken, wofern wir recht gesehen haben, daß in dem Ausdruck nach seinem nächsten Verständnis das Moment des Vorranges vorherrscht. Die vermeintliche Begründung würde sozusagen einen zu großen Apparat in Bewegung setzen und zugleich doch einen nicht einmal recht zulänglichen, insofern der Inhalt von v. 16 ff. — als Bestätigung vorgebracht — selbst noch einer Begründung gegenüber Lesern bedürfte, denen die Aussage v. 15[b] in Zweifel gesetzt gewesen wäre.[2]) Anders dagegen steht die Sache, wenn wirklich der Gedanke von v. 15 sich erst in v. 19 vollendet. Von selbst rücken dann v. 16 ff. in die Stellung einer Zwischenbemerkung, die die Aufnahme des Prädikats (und zwar

---

[1]) Hpt. bemerkt freilich S. 45, daß alles von v. 15[b] an Gesagte nur der Kommentar zu v. 15[a]: *εἰκὼν τ. θεοῦ τ. ἀοράτου* sei. Doch ist diese Bemerkung wohl nicht ganz so ernstlich gemeint, wie es der Ausdruck zunächst zu besagen scheint.

[2]) 1 Kr 8, 6[b] ist nicht zu vergleichen, da dort die Aussage *δι' οὗ τὰ πάντα* keineswegs zur Bestätigung, bzw. zur Widerlegung von solchen, die die *κυριότης* Christi bestreiten, auftritt.

nun wirklich nur des zweiten: πρωτότοκος π. κτίσεως) rechtfertigt und dasselbe nach seinem vollen Inhalt auseinanderlegt, worauf dann in die Weiterführung der Reihe der Prädikate zurückgelenkt wird und schließlich der Satz in v. 19 sein Ziel findet. Das ὅτι nähert sich dabei, wie so häufig im ntl Griechisch dem Gebrauch des erläuternden γάρ (vgl. Blaß § 78, 6), bzw. es läßt sich mit unserem „insofern, in Anbetracht dessen daß“ einigermaßen zutreffend wiedergeben.[1])

Schwer zu explizieren ist nun aber das ἐν αὐτῷ v. 16. Es steht natürlich mit einem gewissen Nachdruck voran. Nur freilich nicht so, als wären andere Möglichkeiten gedacht: „in ihm und keinem anderen“, was man dann mit Bezugnahme auf angeblich von den Irrlehrern vertretene Anschauungen von Beteiligung der Geistwesen an der Schöpfung unter der Hand in ein „in ihm allein“ umsetzt.[2]) Vielmehr ist der Ton veranlaßt durch den Gedanken an die Größe der Aussage, die von ihm gemacht werden soll: „denn in ihm — nichts Geringeres soll von seiner Person gesagt werden — ward geschaffen das Sämtliche“. — Aber was ist dabei zu denken? — Sicher kann das ἐν nicht sagen, daß „in und mit ihm“ das Sämtliche geschaffen worden, denn damit würde das Geschaffensein von dem Sohne ausgesagt, was auch bei Beziehung auf den Inkarnierten unzulässig ist. Es kann nur Gottes Schaffen als irgendwie in Christo, in seiner Sphäre sich vollziehend, in seiner Person haftend beschreiben sollen, nicht freilich so, daß der Sohn der Liebe Gotte vor Augen gestanden hätte, als der einer Welt bedurfte, was δι᾽ αὐτόν wäre, sondern so daß ihm eine Welt vor Augen stand, die in dem Sohn der Liebe ihr Zentrum und Ziel haben sollte. Er war es, anders gewendet, in dem das Sämtliche, da es geschaffen ward, sich bereits beschlossen und zusammengehalten fand; von dem es bestimmt war und für den es bestimmt war (vgl. zur zweiten Vershälfte). Der Gedanke korrespondiert dem von Eph 1, 10. An und für sich ist es dabei allerdings möglich, daß dem Ap nur eine ideale Präexistenz des

---

[1]) Vgl. Lc 11, 18; AG 1, 17; Jo 2, 18; Mt 5, 45; 1 Kr 1, 25; 4, 9 u. ö.; in unserem Briefe 2, 9; dazu διότι ebenso 1 Pt 1, 16[b]. Der Gebrauch berührt sich aufs engste mit dem von Kühner-Gerth § 569 Anm. 5 als Brachylogie beschriebenen; vgl. auch § 410 Anm. 21 und Winer § 53, 8[b]. — Genauer bleibt ja die Übersetzung mit „weil, sintemal“, nur daß die Begründung eben zwischensätzlich (im Wert einer Parenthese) gedacht ist: „Welcher ist Bild Gottes, Erstgeborner zu aller Kreatur (sintemal in ihm Alles geschaffen ward etc.), welcher ist Erstgeborner aus den Toten, weil in ihm usw.“

[2]) Allerdings kommt αὐτός gelegentlich so vor, daß die Übersetzung „allein“ angebracht erscheint (vgl. Kühner-Gerth § 468, 2 Anm. 2). Doch müßte der Gegensatz wohl irgendwie ausgedrückt sein. Jedenfalls möchte ich nicht wagen, auf dieses αὐτός die Annahme zu begründen, daß die Irrlehrer eine Beteiligung der Geistwesen an der Schöpfung gelehrt hätten.

υἱὸς τ. ἀγάπης als solchen vorschwebte. Doch ist damit zusammenzuhalten, daß nach seiner sonstigen Anschauung der erschienene Heilsmittler ein und dasselbe Subjekt ist mit dem Präexistenten (vgl. 1 Kr 8, 6). Man kann daher den Gedanken wiedergeben, indem man umschreibt: „denn in ihm ward, ehe er noch als Sohn der Liebe und Erstgeborner aller Kreatur in Erscheinung trat, das All geschaffen". [1])

Es heißt aber: *τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς*. Eine Beschränkung nur auf die bewußte Kreatur ist hier so wenig, wie v. 20 oder Eph 1, 10 zulässig (vgl. z. d. St. und was die Sache anlangt speziell die auch schon zu Eph 1, 10 herangezogene Ausführung in Rm 8, 19 ff.). Es ist alles Seiende gemeint. [2]) Zerlegt wird dies nun weiter in das Sichtbare und das Unsichtbare. Dies korrespondiert, wie schon die Wortfolge zeigt, nicht etwa dem „im Himmel und auf Erden", wodurch die ganze Welt räumlich umspannt wird, sondern es wird jetzt einander entgegengesetzt: das, was man in dieser Welt schauen kann und was man nicht schauen kann, die sinnliche Welt (die Sterne am Himmel so gut wie die irdische Kreatur einschließlich der Menschen) und die übersinnliche Welt, die wieder zerlegt wird durch eine Reihe von Begriffen, aus denen erhellt, daß das *τὰ ἀόρατα* speziell die Geisterwelt (nicht die Geisteswelt) im Auge hatte. Da diese Zerlegung an sich im Zusammenhang nicht nötig gewesen wäre, anderseits die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* bei den Irrlehrern eine Rolle gespielt haben müssen (vgl. 2, 10 u. 15), so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß sie mit Rücksicht auf die Reden jener vollzogen

---

[1]) Mit dem oben Ausgeführten sind auch alle Versuche erledigt, den Ap hier im alexandrinischen Sinne von dem *λόγος* als *κόσμος νοητός* u. dgl. reden zu lassen; wie sie denn überhaupt nur so lange möglich sind, als man das *ἐν αὐτῷ* = „in und mit" faßt und also Christus als *κτίσμα* gedacht sein läßt, was schon oben abgewiesen ward. Ebensowenig kann mit der gemachten Aussage das Theologumenon von einer Notwendigkeit der *ἐνσάρκωσις τ. λόγου* auch abgesehen von der Sünde als paulinisch erwiesen werden. Was Pl sagt ist nur, daß Alles „in ihm" im angegebenen Sinne erschaffen ward und (v. 16b) durch ihn und auf ihn erschaffen ist. Die Realisierung des damit gesetzten Urverhältnisses setzte an und für sich keine Menschwerdung voraus, sondern sie könnte ebensogut als ein in sündloser Entwicklung sich vollziehendes Hinanwachsen zu dem gedacht werden, in dem das All geschaffen ward. Erst die Sünde machte das heilsökonomische *ἀνακεφαλαιωθῆναι* durch Sendung des Sohnes der Liebe notwendig. Doch liegt es außerhalb des Rahmens der vorliegenden Aufgabe, diesen möglichen Gedankengängen des Ap nachzugehen.

[2]) Die vielfach sich findende Wiederholung des Artikels vor *ἐν τ. οὐρ.* und z. T. wieder vor *ἐπὶ τ. γῆς* ist wohl sicher als durch v. 20 unterstützte Korrektur anzusehen. Nötig war dieselbe nicht, da die Formel als Einen Begriff aussagend gedacht werden kann. Sachlich trägt es nicht viel aus. Übrigens ist der Ausdruck nicht weniger sagend, als „Himmel und Erde" selbst. Letztere kommen hier lediglich als Raumgrößen in Betracht.

ist. Daß dieselben eine andere Theorie über die Entstehung jener Wesen vorgetragen hätten, ist freilich nicht gesagt. Sicher aber haben sie ihnen wenigstens zum Teil praktisch eine unangemessene Stellung und Bedeutung eingeräumt. Aber wirklich nur „zum Teil". Offenbar nämlich sind die Begriffe paarweise zusammengedacht, wie sich daraus ergibt, daß hernach (2, 10 u. 15) beidemal nur der dritte und vierte Name wiederkehren, während der erste und zweite aus der Debatte wegbleiben. Man wird also a. u. St. paraphrasieren können: „seien es Throne, seien es Herrschaften, betreffs deren kein Streit ist, seien es Mächte, seien es Obmächte, betreffs deren man z. T. euch Dinge vorredet, die zu dem ‚in Christo geschaffen sein' übel stimmen". Wollte man hiergegen einwenden, daß der Ap doch sonst diese Scheidung nicht verrate, so wäre, die Richtigkeit dieser Einrede vorausgesetzt, in Betracht zu nehmen, daß er sonst keinen Anlaß dazu gehabt haben möge wie hier, wo die Irrlehrer ihrerseits den Einfluß der selbstwilligen Geistermächte geltend machten. Und wollte man einwenden, daß die gleichmäßige Aneinanderreihung der vier Ausdrücke die Zweiteilung nicht gestatte, so müßte man wieder die vorliegende Situation ignorieren, wonach eben die Irrlehrer, wie 2, 10 u. 15 zeigen, augenscheinlich nur die als *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* charakterisierten Geister ausspielten. Es steht hiernach mit der Aufzählung des Ap a. u. St. nicht anders, als wenn ich etwa sage: „Wir leben doch schließlich alle von derselben durch die Reformation nur neu auf den Leuchter gestellten Gottesgnade, seien wir lutherische, seien wir reformierte, seien wir römische, seien wir griechische Christen", wobei jedermann die Zweiteilung in Evangelische und Katholische mitdenkt. In Wahrheit fehlt es aber auch außerhalb unseres Briefes nicht an Hindeutungen, daß dem Ap nicht nur eine solche Scheidung innerhalb der Geisterwelt in Gottes Ehre und Dienst treibende Engel und in selbstwillige, dämonische Wesen geläufig war, sondern daß er auch die entsprechenden Bezeichnungen, wenn auch nicht nach absolut feststehender Terminologie und in Beschränkung auf dieselbe, anzuwenden pflegte. Allerdings fanden wir Eph 1, 21 *ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις* und *κυριότητες* genannt, ohne eine Demarkationslinie hinter *ἐξουσίαι* ziehen zu können (vgl. vielmehr 1 Kr 15, 24). Doch handelte es sich dort um eine angefangene Aufzählung aller nur denkbaren Namen, die als solche für unseren Fall nichts besagen kann. Die sittliche Qualität spielte dort keine Rolle. Die Geistwesen kamen nur in Betracht als überhaupt Machtwirkungen ausübende Größen. Dagegen traten bereits Eph 3, 10 uns nur *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* entgegen und dieselben kehrten 6, 12, zusammengefaßt als *κοσμοκράτορες τ. σκότους τούτου* wieder (vgl. S. 249 f.), während weder *θρόνοι* noch *κυριότητες* genannt werden. Ebenso erscheinen 1 Kr 15, 24 als außer Kraft zu setzende Feinde

πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις, während Rm 8, 38 *ἄγγελοι* und *ἀρχαί* augenscheinlich als zwei verschiedene Gruppen von Geistwesen einander gegenüberstehen. Die Sache wird also wirklich so liegen, daß der Ap allerlei Geistmächte kennt, die sozusagen einer Gattung angehören (*ἄγγελοι*?), daß er aber unterscheidet zwischen solchen, denen er nach ihrer Stellung zu Gott gern augenscheinliche Ehrennamen beilegt, wie *θρόνοι, κυριότητες*, und anderen, deren übersinnliche Macht auf ihrem Gebiet er nicht leugnet, die er aber nie dieser Ehrennamen würdigen würde. Vielmehr bezeichnet er sie mit jenen anderen Prädikaten, ihre gewisse Bedeutung zwar anerkennend, aber dessen froh, wie 2, 14 zeigt, daß Gott in Christo über sie triumphiert und sie, die auch Mächtigen, soweit entmächtigt hat, daß sie, wo Christus ist, nicht mehr ihre selbstwillige Herrschaft über die Natur usw. ausüben dürfen, wenn sie auch nach Eph. 6, 11 f. — unter Satans Führung sozusagen — noch ihre Angriffe auch auf Christen richten können. Wie es zu den selbstwilligen Geistermächten gekommen sei, ob sie als ursprünglich etwa niedere Geistwesen anzusehen seien, in welchem ständigen Verhältnis sie zu dem Satan stehen usw., darüber spricht sich Pl weder hier noch sonst aus, wenn auch soviel klar ist, daß er sie, wenn sie in Christo geschaffen worden sind, nicht als ursprünglich selbstwillig gedacht haben wird. Jedenfalls aber waren es ihm Realitäten; nur freilich „in Christo" entmächtigte Realitäten. Doch war davon hier noch nicht zu reden; wo es nur ein vorläufiges Streifen der Irrlehre ist, was vorliegt, wenn es heißt: „welcher ist Erstling aller Kreatur, insofern in ihm das Sämtliche, auch jene *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* (ursprünglich) geschaffen wurde".[1])

---

[1]) Das oben Bemerkte schließt natürlich nicht aus, daß Pl gelegentlich auch andere Bezeichnungen angewendet hat, wie er denn speziell von den selbstwilligen Mächten gelegentlich als von *δυνάμεις*, von *θεοί* und von *δαιμόνια* redet (Rm 8, 38; 1 Kr 8 u. 10; 15, 24), während er für die hier als *θρόνοι* und *κυριότητες* bezeichneten Wesen sonst wohl den allerdings auch auf die andere Gruppe anwendbaren allgemeinen Namen *ἄγγελοι* gebraucht (vgl. z. B. 2 Th 1, 7; Gl 1, 8; [4, 14]; auch *ἀρχάγγελος* 1 Th 4, 16). Doch scheint er nach Obigem im ganzen für die selbstwilligen Geister die Bezeichnung *ἀρχαί* u. *ἐξουσίαι* (*καὶ δυν.*) bevorzugt zu haben, während sich die Behauptung, daß er dieselben auch als *στοιχεῖα* (*τοῦ κόσμου*) bezeichnet habe und die daraus hergeleitete Ansicht, daß ihm die betreffenden Wesen als Astral- oder allgemeiner als Elementargeister vor Augen gestanden hätten, als Irrtum erweisen wird (vgl. zu 2, 8). Wie weit aber die für den Ap wirklich feststellbaren Anschauungen (vgl. oben) zu seiner Zeit innerhalb des Judentums bzw. des Urchristentums allgemeine waren, das ist hier nicht zu untersuchen. Wenn die Irrlehrer in Kolossä unabhängig von Pl dieselben Namen gebraucht haben sollten, wie dieser (in den oben citierten Stellen), so wären die *ἐξουσίαι* und *ἀρχαί* als allgemein gebräuchliche Vorstellungen nachgewiesen (vgl. auch 1 Pt 3, 22; dazu event. 2 Pt und Ju betreffend *κυριότητες* (?); zur Sache besonders die synoptischen Evv.). Doch ist es sehr möglich, daß die Irrlehrer sich an

Es folgt v. 16b eine nochmalige Zusammenfassung. Denn eine solche ist der Satz, wie auch das Perf. (ἔκτισται) im Unterschied vom Aorist (ἐκτίσθη) bezeugt. Allerdings scheint dem zunächst zu widersprechen, daß es diesmal heißt: δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν. Aber die Anknüpfung nicht mit καί, sondern mit dem wieder zusammenfassenden τὰ πάντα schließt aus, daß damit etwas wesentlich anderes als mit dem ἐν αὐτῷ gemeint sein könne; vielmehr müssen diese neuen Aussagen als Auseinanderlegung des ἐν αὐτῷ gelten. Und dies ist ja nach dem über Letzteres Gesagten unschwierig. Ist der Sohn der Liebe der, in dem das geschaffen werdende bereits in seinem Werden bestimmt und umschlossen war (vgl. oben). so ist es auch durch ihn vermittelt worden und ist mit Rücksicht auf ihn hin geschehen, daß es ins Dasein trat. Er war nicht nur das Ziel (das „Bestimmende“: εἰς), sondern auch das recht eigentliche „Motiv“ (d. h. das „Bewegende“: διά), oder anders gewendet: er war es auch, durch den Gott gewissermaßen hindurchwirkte. Mag man darum sagen, das διά sei nicht direkt in dem ἐν gelegen, so ist es doch damit gegeben. Nicht sein Tun, sondern er selbst ist es, der hier ins Auge gefaßt erscheint, als der das Geschaffenwerden all des zuvor Auseinandergelegten vermittelt hat. [1])

Wenn es nun aber weiter geht (v. 17): καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, so ist zu fragen, woran dies anschließe. An und für sich könnte es nämlich zu der Hauptaussage v. 15 gezogen werden, so daß das καὶ αὐτός an Stelle der relativischen Fortführung träte (vgl. Winer § 22, 4; S. 141). Doch spricht abgesehen von einem zu v. 18 zu erörternden formellen Bedenken auch der Inhalt des Satzes nicht dafür. Der Satz würde nämlich dadurch als gleichwertiger in die Reihe der Prädikate rücken, die in v. 19 ihr Telos finden. Versteht man ihn nun zeitlich, so wäre die Stellung zwischen v. 15 und dem natürlich dann in dieselbe Reihe gehörigen v. 18 unangemessen. Man müßte

paulinische Terminologie, die ihnen sei es aus 1 Kr oder durch Epaphras oder sonst bekannt geworden, anschlossen, indem sie etwa sich darauf beriefen, daß ja auch Pl und seine Schüler von wirksamen Geistmächten sprächen, die sie als ἀρχαί und ἐξουσίαι benennten, daß sie aber daraus nicht die nötigen Folgerungen zögen.

[1]) Es bedarf keiner philonischen Einflüsse, um die Aussage zu erklären. Vgl. die schon citierte Parallele 1 Kr 8, 6. Wenn dort übrigens das εἰς αὐτόν mit Beziehung nicht auf den κύριος, sondern auf den θεός angewandt wird, so ist abgesehen von der anderen Orientierung der Aussage (vgl. auch das ἡμεῖς statt eines πάντα) an das schon zu Eph 1, 10 Bemerkte zu erinnern. Es ist Alles auf den Sohn hin geschaffen worden nicht im Gegensatz zu einem Sein εἰς θεόν, sondern um durch den Sohn für Gott zu sein. Wie hölzern müßte der Ap denken, wie arm sein Geist und gering seine geistige Beweglichkeit sein, wenn diese verschiedenen Vorstellungen nicht nebeneinander bei ihm sich finden dürften.

erwarten: „welcher ist vor Allem und ist Bild Gottes und Bevorrechteter vor aller Kreatur und ist Haupt der Gemeinde.“ Versteht man dagegen das *πρό* vom Range, so brächte die Aussage nichts neues zu *πρωτότοκος* hinzu. Dagegen paßt sie sehr wohl in die Motivierung des Ausdrucks *πρωτότοκος*, indem sie das für den Ap, wie v. 18ᵇ zeigt, in dem Wort doch mitklingende prius berücksichtigt (vgl. oben S. 319): „welcher hat den Rang eines Erstgebornen gegenüber aller Kreatur, sintemal nämlich in ihm, durch und für ihn Alles geschaffen worden ist und er seinerseits allem voran ist und das Sämtliche in ihm *συνέστηκεν*“

Letzterer Ausdruck bietet ähnliche Schwierigkeit für die Vorstellung wie das *ἐν αὐτῷ* und *δι᾽ αὐτοῦ*. Die Meinung wird sein, daß die Gesamtheit der Dinge, wie sie in ihm (im oben dargelegten Sinne) geschaffen ward, auch nur darum Bestand hat, weil sie letztlich in ihm ihr Zentrum haben sollte und wieder haben wird (vgl. zu Eph 1, 10 u. 23ᵇ).[1]) — Grammatisch dürfte übrigens der Vers ebenso wie v. 16ᵇ kaum mehr von dem *ὅτι* v. 16ᵃ abhängen. Es ist selbständige Weiterführung, aber doch Weiterführung von v. 16ᵃ: „insofern in ihm geschaffen ward das Sämtliche etc. — das Sämtliche, sage ich, ist durch ihn und für ihn geschaffen worden — und er hinwiederum ist Sämtlichem voran und das Sämtliche hat in ihm seinen Bestand“.[2])

Die Frage ist nun aber, ob auch v. 18ᵃ Fortführung von v. 16ᵃ ist. Dem andersartigen Inhalt nach könnte man dies bezweifeln und wenigstens diesen Satz nun als Fortsetzung von v. 15 fassen: „welcher ist Bild Gottes, Erstgeborner etc. und er ist (= welcher ist) das Haupt des Leibes, der Gemeinde“. Aber 1) würde dann auffallen, daß hier mit einem Male das Prädikat *ἡ κεφαλή* determiniert erschiene im Unterschied von *εἰκών* und *πρωτότοκος* (vgl. auch v. 18ᵇ *ἀρχή, πρωτότοκος*), 2) würde der Anschluß mit *καὶ αὐτός*, nachdem es eben (v. 17) auf den Zwischensatz ging, recht auffällig sein, zumal wenn dann sofort wieder ein weiteres (dann viertes) Prädikat mit *ὅς ἐστιν* folgt. Dies aber ist wirklich der Fall. Der Versuch nämlich, diesen Relativsatz (v. 18ᵇ) als Epexegese zu v. 18ᵃ zu ziehen, wofür *ὅστις* mindestens näher gelegen hätte, scheitert an der Überflüssigkeit, ja dem Unpassenden solcher Epexegese, sowie an der dem Satz beigegebenen Zweck-

---

[1]) Über das vorangestellte (*καὶ*) *αὐτός* vgl. zu Eph 1, 22. Es will wieder nicht eigentlich ausschließen, als ob es hieße: „er und kein anderer“, sondern es hebt das Subjekt, das vorher verlassen war, neu heraus: „und er wiederum! und eben er!“ Das *πρὸ πάντων* aber könnte allerdings gerade so gut vom Range stehen (vgl. 3 Mkk 2, 21: *θεὸς πρὸ πάντων ἅγιος*). Doch würde dadurch kein guter Gedankenfortschritt erzielt (vgl. dagegen oben).

[2]) Die Meinung, daß *πρὸ πάντων* mascul. sei, erledigt sich von selbst durch das voranstehende und folgende Neutrum.

bestimmung, die den Gedanken um so mehr von der angeblichen (epexegetischen) Meinung des Relativsatzes ablenken würde, als man nach der allgemein rezipierten Auffassung des Gesamtgedankens dann auch v. 19 als Begründung dieser Zweckbestimmung mit ihr zusammennehmen müßte.[1]) Es wird sich also doch wohl mehr empfehlen, v. 18ª genau wie v. 17 zu fassen: „und er wiederum ist Haupt des Leibes, der Kirche".[2]) Es ist dann das dritte Glied der Rechtfertigung des vom Ap aufgenommenen Begriffs πρωτότοκος π. κτίσεως, bzw. eventuell der Erklärung darüber, in welchem Sinne er den Begriff aufnehme. Was man seit Mpsv. immer wieder bereits in den voranstehenden Sätzen fand, die Beziehung auf die neue Schöpfung, kommt hier in seiner Weise zur Geltung. Er steht in dem Range eines Erstgeborenen aller Kreatur gegenüber, indem nicht nur in ihm Alles erschaffen worden ist und er Allem voraus ist und das Sämtliche in ihm Bestand hat, sondern er auch „das Haupt des Leibes" ist in dem Sinne, daß dabei an die Gemeinde gedacht wird. So nämlich wird man am besten den Genit. fassen, d. h. er ist Appos. zu τ. σώματος[3]) und nicht Genit. epexegeticus (der Leib der Gemeinde = der in der Gemeinde bestehende Leib), was den Ausdruck unnötig gehäuft erscheinen läßt. Daß man Christus nicht schlechtweg „das Haupt des Leibes" nennen könne ist kein Einwand, da ja eben die Apposition dabei steht. Dem Ap schwebt das Bild von Christus und der seinen Leib bildenden ἐκκλησία vor (vgl. die Anm.). Zur Sache sind Eph 1, 22 und unsere Bemerkungen daselbst zu vergleichen. Da im vorliegenden Zusammenhang die Erwähnung dieser Seite der Erstgeburtsstellung Christi nicht gerade notwendig, wenn auch passend war, — daß die Irrlehrer den ἀρχαί eine solche Stellung angewiesen hätten, ward schon als unglaublich konstatiert, — so liegt es nahe, die Erinnerung an Eph 1, 22 mitwirkend zu denken.

Mit dieser Aussage ist nun aber wirklich der Zwischengedanke am Ende. In deutlicher Wiederaufnahme der Form von v. 15

---

[1]) Man braucht nur nach dieser Vorschrift zu übersetzen: „welcher ist Haupt des Leibes, der Gemeinde, welcher nämlich (= insofern er ja) Anfang, Erstgeborener aus den Toten heraus ist, um in allem voran zu sein, weil in ihm beschloß etc.!" Etwas verbessert hat Hfm. die Sache, indem er ὅτι v. 19 auf das ἐκ τ. νεκρῶν bezieht, aber ein recht befriedigender Sinn entsteht auch so nicht.

[2]) Möglich bleibt freilich die andere Fassung, wonach v. 18ª bereits wieder die Reihe der Prädikate aus v. 15 aufnimmt: „welcher ist Bild Gottes, Erstgeborner zu aller Kreatur (—), und er ist das Haupt des Leibes, welcher (weiter) ist Anfang, Erstgeborner aus den Toten etc., weil in ihm etc." Für den Gesamtsinn ist es ziemlich gleichgültig. Ich begnüge mich darum mit dem obigen „es wird sich doch wohl mehr empfehlen".

[3]) Es tritt dabei ganz entsprechend das formale Moment stark heraus: „insofern in ihm Alles geschaffen ward, er vor Allem ist und er die Stellung des Hauptes zur Gemeinde hat".

folgt ein drittes (bzw. wenn man schon v. 18[a] in die Reihe aufnimmt, ein viertes) Prädikat. War bei dem ersten Bezug genommen auf das Verhältnis des Sohnes der Liebe zu Gott, beim zweiten zur gesamten dermaligen Kreatur (eventuell bei dem dritten zu der Neuschöpfung der Kirche), so vervollständigt der Ap dies jetzt durch den Hinweis auf sein Verhältnis zu dem gewissermaßen noch unter dem Niveau der Gegenwart liegenden Totenreich. Auch hierbei kann es sich sowenig wie v. 18[a] um eine direkte Antithese gegen die Irrlehrer handeln. Dagegen dürfte allerdings in dem nicht unauffälligen appositionellen *πρωτότοκος* eine Rückbeziehung auf das erste *πρωτότοκος* liegen. Ohne dies hätte es genügt, zu sagen: „welcher ist *ἀρχή*, d. i. nicht Anbruch, aber Anfang (vgl. Gen 49, 3) aus den Toten her“,[1]) womit natürlich nur gemeint sein kann: „Anfänger der neuen Welt, die in Erscheinung treten soll im Unterschied von der gegenwärtigen *κτίσις*.“ Doch fügt der Ap eben in Erinnerung an v. 15[b] das *πρωτότοκος* bei. Da dies nun aber hier neben *ἀρχή* steht und da es nicht wieder einen komparativen Genit. bei sich hat, so muß hier das Moment des zeitlichen Vorantritts mitgedacht sein, was aber auch um so leichter ist als eben auch das erste *πρωτότοκος* in der Deutung des Ap dieses Moments nicht ganz entbehrte (vgl. oben S. 319). Man könnte geradezu umschreiben: „welcher ist Anfang, und also auch hier wieder ‚Erstgebornen‘, aus den Toten heraus“.[2]) Hinzutritt *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*. In den Ton teilen sich *ἐν πᾶσιν* und *αὐτός*. Jenes ist natürlich zu umschreiben mit: „in allen Stücken, also auch hierin“. Das *ἵνα* aber führt, wenn auch nicht direkt die göttliche Absicht, so doch die Notwendigkeit ein: „damit auch dies nicht fehle“.[3])

---

[1]) Die LA *ἀπαρχή* ist durch einige Min., Chrys., Oec. ganz unzulänglich bezeugt; *ἡ ἀρχή* (B und etl.), *τῶν νεκρῶν* ohne *ἐκ* (א und etl.) sind offenbare Korrekturen.

[2]) Hfm. hat dies, wie schon oben bemerkt, bestritten. Er will in Verkennung der Biegsamkeit des Begriffs auch hier *πρωτότοκος* ganz ausschließlich vom Range verstehen, muß aber, um dem Satze dann einen Sinn abzugewinnen, das *ἐκ τῶν νεκρῶν* dahin pressen, daß gesagt wäre, Christus sei in der Weise „Erstgeborner“ (im v. 15 gemeinten Sinne), daß er es aus dem Totenreich her sei („durch den Tod hindurch in diese Stellung eingegangen“), was dann weiter nach sich ziehen soll, daß das *ἵνα* nicht Gottes, sondern Christi Absicht ausdrücke, so daß also etwa zu umschreiben wäre: „welcher ist persönlicher Anfang eines mit ihm Anhebenden, Träger der Erstgeburtsvorrechte im Vergleich mit der mit der Auferstehung ins Leben tretenden Welt, indem er nämlich durch den Tod hindurchgehend es aus dem Tode her wurde, um auch hierin erster zu sein“; eine Auslegung, die wenigstens nicht die Einfachheit für sich hat und für uns durchaus überflüssige Umwege macht.

[3]) *Πρωτεύειν* (nur hier im NT) ist unser „Nummer eins sein“, d. h. den Vorrang haben (vgl. Plato, legg. 3, 692 D: *ἡ πρωτεύουσα πόλις ἐν τοῖς τότε χρόνοις*).

Damit ist aber auch der Eintritt des Satzes vorbereitet, auf den es seit v. 15 abgesehen war: *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν κτλ.*.

Die erste Frage ist hier die nach dem Subjekt von *εὐδόκησεν* (v. 19). Ganz entschieden abzulehnen ist die Annahme Hfm.'s, daß an den Sohn zu denken sei, der gewollt habe, daß die Gesamtheit des Seienden schließlich in ihm zu wohnen kommen solle. Daß das Fremdartige dieses Gedankens durch Eph 1, 10 behoben werde, ist doch eine kühne Ausnutzung der ganz andersartigen Vorstellung daselbst (vgl. z. St.), und daß Kl 2, 9 als Parallele dienen könne, insofern Christus „in demselben Sinne wie er dort die leibliche Wohnstatt der ganzen Fülle des göttlichen Wesens“ heiße, so nach unserer Stelle „die Wohnstatt der aus Widerstreit und Zerfahrenheit zur Einheit wieder hergebrachten Welt“ sei, ist mir überhaupt nicht wohl faßbar.[1]) Hinzukommt, daß es ein offenbarer Mißgriff Hfm.'s war, wenn er schon in dem Zwecksatz v. 18[b] eine Absicht Christi ausgedrückt fand (vgl. oben) und daß, wenn dies fällt, tatsächlich im Vorangehenden Christus, der Sohn der Liebe, nirgends als der aktive erschien, sondern lediglich Zustandsaussagen von ihm gemacht wurden. Schließlich mag auch noch darauf hingewiesen werden, daß *εὐδοκεῖν* bei Pl zwar mehrfach mit Infin., nie aber mit Accus. c. Inf. vorkommt.

Eben dies spricht aber auch von vornherein nicht besonders für die bei der Mehrzahl der Ausleger seit Chrys. beliebte Ergänzung von *ὁ θεός*.[2]) Und ganz unglaublich wird sie dadurch, daß dieses Subjekt seit v. 13 nicht mehr genannt war. Zu der Härte der Ergänzung gesellt sich obendrein die Härte des Anschlusses eines zweiten Infinitivs, als dessen Subjekt nun doch das Subjekt von *εὐδόκησεν* gelten soll: „denn in ihm beschloß er daß die ganze Fülle Wohnung nehme und durch ihn zu versöhnen“. Noch empfindlicher wird die gleiche Härte aber gar bei dem Vorschlag *εὐδόκησεν* impersonell zu nehmen (so z. B. Mey.).

Es bleibt, da auch die hifilisch-transitive Fassung von *κατοι-*

---

[1]) Eine einigermaßen verwandte Auffassung von *πλήρωμα* findet sich allerdings schon bei Mpsv.: omnem creaturam, quae ab eo repleta est, probavit illi conjungere. Vgl. zu 2, 9: universa creatura repleta ab eo. Ähnlich in Castellios Biblia sacra: quoniam per eum visum est patri omnem universitatem inhabitare. Die erregte Polemik Bezas hiergegen, der daneben die „manichäische“ Auffassung des Servede und Postellus stellt (dei substantiae per omnia diffusio), ist wohl begreiflich.

[2]) Hpt. bringt allerdings für die Konstruktion mit Acc. c. Inf. wenigstens ein Beispiel aus Polyb. Ich würde als belangreicher hinzufügen 2 Mkk 14, 35. Doch ist damit nicht ein paulinischer Gebrauch gewonnen, wenn ich schon zugebe, daß Pl doch gelegentlich so geschrieben haben könnte. Was Ps 68, 10 (gemeint ist 17) austragen soll, verstehe ich nicht ganz. Hpt. nennt ihn auffälligerweise „die Grundstelle“ für unseren Vers. Es ist dort die Rede von dem Berg, auf dem Gott zu wohnen beschloß.

κῆσαι, die wir zu Eph 3, 17 für möglich hielten, hier nicht über die eigentliche Schwierigkeit hinweghilft, als das formell sich von vornherein am meisten empfehlende, daß man mit einer Anzahl von Auslegern *πᾶν τὸ πλήρωμα* Subjekt sein läßt: „weil in ihm die ganze Fülle zu wohnen beschloß“. Der Einwand, daß *τὸ πλήρωμα* sonst nicht, wie hierbei der Fall sein würde, als Bezeichnung Gottes vorkomme, schießt vorbei, weil überhaupt nicht *τὸ πλήρωμα*, sondern *πᾶν τὸ πλήρωμα* dasteht. Und der gegenteilige Einwand, daß zwar *τὸ πλήρωμα* für Gott denkbar sei, gerade aber *πᾶν τὸ πλήρωμα* dieses Verständnis unmöglich mache, trifft nicht, weil dabei eben das wieder verkannt wird, worauf, wie man zugibt (vgl. Hpt.), im Kontext alles ankommt. Was Pl sagen will ist dies, daß in dem Sohne der Liebe wirklich nicht etwa nur sozusagen ein Teil, sondern Gott in seiner ganzen Fülle habe wohnen und so, worauf der Nachdruck liegt (vgl. oben S. 313f.), durch ihn ein *ἀποκαταλλάσσειν* des All habe herbeiführen wollen. Gewiß hätte der Ap, um ersteres noch unmißverständlicher auszudrücken, den Genit. *τῆς θεότητος* (vgl. 2, 9) beifügen können. Aber im vorliegenden Zusammenhang, insbesondere angesichts des Gewichts, den das zweite Moment (*καὶ δι᾿ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα*) hat, war dies nicht notwendig, sondern ergänzte sich ganz von selber. Das Interesse ruht eben, wenn ich es einmal so ausdrücken darf, auf der „Vollwichtigkeit“ der Person und des Werkes Christi, welche durch die Irrlehrer nicht anerkannt schien. Ohne diesen Gegensatz hätte ein Ausdruck genügt entsprechend dem 2 Kr 5, 19: *ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χρῷ*. Zum Überfluß wäre es auch hier möglich, daß eine Anknüpfung an die Redeweise der Gegner mitwirkte, welche das richtige Verständnis den kolossensischen Lesern noch spezieller an die Hand gab als uns. — Natürlich sind damit alle Beschränkungen auf göttliche Gabenfülle u. dgl. abgewiesen. Es handelt sich wie 2, 9 um das, was Gott zu Gott macht (tota divinitas: Pelag.), insbesondere die Fülle der *δύναμις θεοῦ*, vor der alle *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* mit ihrer angemaßten Selbstherrlichkeit zu nichte werden müssen (vgl. 2, 10; 15).[1] Die Frage aber, an welchen

[1]) Man sträubt sich gegen die oben angenommene „Ergänzung“, indem man jede Ergänzung für unberechtigt erklärt. Doch wüßte ich abgesehen von der bereits zu Eph 3, 19 abgewiesenen Monstrosität, wonach *τὸ πλήρωμα* geradezu Name für die *ἐκκλησία* sein soll (vgl. Sever. u. a.) und etwa von der Annahme, daß *πλήρωμα* hier der gnostische Terminus technikus sei, keine Erklärung, welche ohne Genitivergänzung auskäme. Die Beziehung auf alle Kreatur setzt ein hinzugedachtes *τοῦ ὄντος* oder dgl. voraus (vgl. Hfm.: „Es versteht sich von selbst, daß die einheitliche Gesamtheit dessen, was ist, gemeint ist“!); aber auch Hpts.: aller Reichtum, aller Gehalt kommt nicht ganz ohne solches „sich von selbst verstehende“ aus: „alle Fülle von Gütern“ oder dgl. Daß es aber auch mit dem gnostischen Terminus nichts ist, zeigt die gewundene Benutzung dieses Begriffs bei

Zeitpunkt bei dem εὐδόκησεν zu denken sei, beantwortet sich nach unserer Fassung des Kontextes von selbst. Es handelt sich um ein dem ἐστίν der Prädikatssätze von v. 15 ab vorgängiges, in Wirklichkeit (vgl. Hpt.) überzeitliches Präteritum ganz entsprechend dem ἣν προέθετο Eph 1, 9. In dem Sohne der Liebe wollte die ganze Fülle wohnen und weil sie dies wollte, ist er das, als was ihn v. 15ff. prädizieren. Auf Jenem und dem daraus sich ergebenden Vollwert seines Werkes liegt, wie oben dargetan, der Nachdruck.

Daß nun der Begriff πᾶν τὸ πλήρωμα Subjekt auch des zweiten Infin. (v. 20) wird, hat nichts Auffälliges, denn wenn damit auch nicht eine geläufige „Benennung" Gottes gegeben war, so war doch Gott nach der Fülle seines Wesens damit gemeint. Den Hauptton aber hat, wie sich schon oben zeigte, nicht δι' αὐτοῦ, sondern τὰ πάντα, eine Betonung, die durch das εἴτε—εἴτε am Schluß bestätigt wird (vgl. die Bemerkung zu Eph 1, 10, S. 82; auch Einl. S. 21). Das δι' αὐτοῦ tritt gleichwertig neben das ἐν αὐτῷ v. 19ᵃ, wenn man nicht gar vielleicht hier die Präpositionen stark zu urgieren hat.[1]) Was aber das ἀποκαταλλάξαι anlangt, so geht man zumeist einfach von der Übersetzung „versöhnen, aussöhnen" aus und läßt (vgl. die klare und bündige Übersicht bei Hpt.) entweder gesagt sein, Christus habe eine Aussöhnung zwischen den coelestia und terrestria zuwege bringen sollen, oder 2) er habe die irdischen Wesen mit Gott, die himmlischen mit den Menschen (so z. B. Chrys. mit origineller Motivierung), oder 3) er habe die verstorbenen Frommen und die auf Christi Erscheinung folgende Generation, oder 4) die Engel und Menschen beide mit Gott zu versöhnen die Aufgabe. — Das erste wird durch das εἴτε—εἴτε ausgeschlossen, das zweite ist eine gewalttätige und, was die Versöhnung der himmlischen Wesen mit den Menschen anlangt, unpassende, das dritte eine nach ihrem ersten Teil seltsame und im Kontext gar nicht herpassende Verlegenheitsauskunft, der durch die Herbeiziehung des Gedankens einer Versöhnung zwischen Juden und Heiden (Beza zu Eph 1, 10) noch die Krone aufgesetzt wird. Ernstlichere Beachtung kann nur die vierte Erklärung beanspruchen. Doch ist auch sie für uns schon dadurch ausgeschlossen, daß das εἰς αὐτόν, wenn πᾶν τὸ πλήρωμα Subjekt ist, nicht reflexiv gefaßt werden kann, der Gedanke aber, daß das Sämtliche in der Richtung auf Christum habe mit Gott versöhnt werden sollen,

---

Baur, Paulus II, S. 19f., davon zu schweigen, daß man damit genötigt wäre, den Brief in eine Zeit hinabzuverlegen, in der er nicht geschrieben ward.

[1]) Dies wird durch das zweite δι' αὐτοῦ keineswegs verboten. Pl kann in der Tat gedacht haben: weil in ihm beschloß die ganze Fülle zu wohnen und durch ihn zu „versöhnen" das sämtliche auf ihn hin, — durch ihn, sage ich, sei es das auf Erden, sei es das im Himmel.

ebenso unvollziehbar ist, wie daß es in der Richtung auf Christus unter sich habe ausgesöhnt werden sollen. Dazu kommt, daß bei dieser Fassung eine Aussage entsteht, die statt klar zu sein, vielmehr in die größten Dunkelheiten führt und zu mehr als einer Vergewaltigung des Textes nötigt. Um nämlich überhaupt einen Sinn gewinnen zu können, muß man 1) zunächst das *τὰ πάντα* auf die bewußten Wesen einschränken, eine Einschränkung, die wir schon zu v. 16 als willkürlich zu bezeichnen hatten. Da weiter von einer Versöhnung wirklich guter Geistwesen überhaupt nicht geredet werden kann, muß man 2) auf die vermeintlich oder wirklich im AT, bzw. im Judentum sich findende Vorstellung rekurrieren, wonach auch die „guten Engel" nicht absolut gut seien. Indem man dann endlich 3) noch (so wenigstens Hpt. in richtiger Erkenntnis des für das paulinische Denken Möglichen und Unmöglichen) auch den Satan und sein Reich ausdrücklich ausschließt, glaubt man das *πάντα* soweit eingeschränkt zu haben, daß nun die Aussage einen Sinn ergibt, ist aber in Wahrheit der Sache um nichts näher gekommen. Worum es sich handelt, ist, zu erklären, wie Pl darauf komme, das Versöhnungswerk Christi auf diese Wesen auszudehnen, — denn damit, daß die Engel voller Heiligkeit entbehren, würde noch gar nicht gegeben sein, daß sie an dem zunächst nach Pl doch der Menschheit vermeinten Heilswerk des Menschgewordenen partizipieren, — und vor allem, warum der Ap diese erfreuliche Tatsache den Kolossern h i e r vor Augen führe. So viel ich sehe, hat besonders Klö. diese Schwierigkeit empfunden. Er glaubt sie damit zu lösen, daß er annimmt, die Irrlehrer hätten ihrerseits die Engel als Versöhnungsmittler angesehen und sich ihrer Mittlerschaft bedient (2, 18 *θρησκεία τ. ἀγγ.*), und Pl sage nun demgegenüber, daß sie vielmehr selber versöhnte seien, oder wie Klö. es S. 269 ausdrückt: „die Engel würden vom Ap aus aktiven Versöhnungsmittlern zu passiven Versöhnungsempfängern depotenziert". Daß diese Erklärung in sich überraschend wie auch im Kontext verblüffend wirkt, wird niemand leugnen. Aber das wäre ja vielleicht kein Grund, des Rätsels Lösung für falsch zu halten. Und ich will auch nicht weiter betonen, daß die Irrlehrer einer solchen Argumentation gegenüber leichtlich hätten sagen können, daß man somit erst recht Grund hätte, sich behufs Aneignung und Vervollkommnung des Heils dieser nun erst recht zu „heiligen Nothelfern" gestempelten Mittler zu bedienen. Auch 2, 18 mag noch aus dem Spiele bleiben. Die Entscheidung liegt in 2, 10 und besonders 15. Man mag das *ἀπεκδυσάμενος* fassen wie man wolle, jedenfalls könnte es doch nichts Widersinnigeres geben, als daß Pl in demselben Brief zuerst davon geredet haben sollte, daß die Geistermächte an dem Versöhnungswerk Teil erhalten hätten, und dann, daß Gott sie von

sich abgestreift oder sie entwaffnet oder entmächtigt, bzw. einen Triumph über sie gehalten habe. Man würde, wenn wirklich die Bedeutung von *ἀποκαταλλάσσειν* mit dem Wort „versöhnen“ im sozusagen technischen Sinne erschöpft wäre, eher als zu solchen Mitteln zu dem einer Konjektur greifen dürfen, indem man etwa das doppelte *ΛΛ* durch einfaches *T* ersetzte und also *ἀποκατατάξαι* schriebe, wobei dann die Umänderung in den rezipierten Text durch das *ἀποκατήλλαξεν* v. 21 und Eph 2, 16 leicht erklärt werden könnte. Als Sinn wäre damit gewonnen, daß Gott durch Christus das Sämtliche wieder habe in Ordnung bringen wollen in der Richtung auf ihn hin, so daß es, wo er ist und man in ihm ist, nichts mehr gibt, davor der Christ als vor ungeordnetem, den argen Mächten verfallenem Wesen sich hüten müsse. Doch bedarf es dieser Textesänderung nicht, vielmehr ist das recht verstandene *ἀποκαταλλάξαι* tatsächlich geeignet, denselben Gedanken noch voller zum Ausdruck zu bringen. Es bedeutet zunächst, wie zu Eph 2, 16 bemerkt, nichts anderes als „zu einem anderen, zu etwas anderem machen, umwandeln“, wobei das erst hier und Eph sich findende *ἀπο-* verstärkend wirkt. Doch wird es im biblischen Griechisch lediglich da angewendet, wo es sich um ein gestörtes Verhältnis handelt, darum insbesondere da, wo die göttliche Heilstatt der „Versöhnung“ mit Bezug auf den Sünder in Frage steht. Damit ist aber nicht gesagt, daß es mit anderem (sächlichen) Objekt genau in der gleichen Einschränkung des Begriffs verwendet werde. Diese ist vielmehr durch das Objekt ausgeschlossen. Es ist hier einfach „in geordnete, richtige, ursprüngliche Verhältnisse (zurück)bringen“, und das Objekt sind dabei nicht die bewußten Wesen, sondern, soweit diese Scheidung des *πάντα* überhaupt in Frage käme, eher das Unbewußte, das was wir etwa das kreatürliche Sein nennen (in demselben Sinne wie 1 Tm 4, 4 von *πᾶν κτίσμα θεοῦ* die Rede ist). Die Antithese ist eben die, daß das Verhältnis des Menschen zu der von den selbstherrlichen Geistwesen beherrschten und darum befleckenden materiellen Welt durch das Werk Christi nicht berührt sei, und daß es zur Vollkommenheit des Christen gehöre, ja im Grunde heilsnotwendig sei, das Werk Christi durch Einhaltung von allerlei kultischen und insbesondere asketischen Regeln und Ordnungen zu ergänzen.[1])

---

[1]) Die oben vorausgesetzte Auffassung von *ἀποκαταλλάσσειν* ist nicht neu. Ja, selbst ein Ausleger wie Mey., der dem *ἀποκαταλλάξαι* den Begriff der Feindschaft zur notwendigen Voraussetzung gibt und sich gegen Hfm.'s „entmarkende“ Abschwächung und R. Schmidts „verschwemmendes Verfahren“ (= Herbringen zu Christo) echauffiert, findet sich ge-

Das εἰς αὐτόν versteht sich wie δι' αὐτοῦ mit Beziehung auf Christus, wie schon das Masc. zeigt, das zweite δι' αὐτοῦ steht aber, wenn es überhaupt echt ist,[1]) nicht mit ganz besonderer Betonung, sondern um die nachträgliche Auseinanderlegung an das Vorangehende anzuknüpfen.

Zwischen hinein aber schiebt sich εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ. Das Maskulinum kann nicht auffallen. Zwar wäre bei der vorgetragenen Erklärung von v. 19 (mit πλήρωμα als Subjekt) es grammatisch korrekter gewesen, das Partizipium entweder in determiniertem Akkusativ oder als Neutrum zu schreiben. Doch war bei der Freiheit des Griechen in der Behandlung solcher partizipialer Zwischensätze und der Neigung speziell des Pl dieser Freiheit sich zu bedienen das Maskulinum sehr naheliegend. Es steht ähnlich wie die absolut gedachten Nominative v. 10—12[b] oder 2, 2: „ein Friede gemacht habender = nachdem er Friede gemacht hätte". So präteritisch nämlich ist das Partizipium offenbar gemeint und nicht als Modalbestimmung (Mey.: „so daß er Frieden schlösse"), was selbst wenn man das ἀποκαταλλ. nur zum Teil (mit Bezug auf die außermenschliche Kreatur) „entmarkt" und „verschwemmt" (vgl. die letzte Anm.) sich hierzu nicht reimt. Die Vorstellung ist vielmehr die, daß Christus, nachdem er durch das am Kreuz zu vergießende Blut (τ. σταυροῦ ist Genit. der Näherbestimmung) εἰρήνη beschafft hätte, nun auch das Sämtliche in der Richtung auf sich wieder in Ordnung bringen sollte. Es liegt somit eine Vorstellungsreihe vor, die genau parallel läuft der in Eph 2, 14 ff. zugrunde liegenden, wonach Christus durch seinen Kreuzestod die Feindschaft zwischen den beiden Menschheitsteilen abgetötet hat, um daraufhin nun beide in Einem Leibe Gotte zu versöhnen, nur daß hier der Gedanke gegenüber den Irrlehrern dahin erweitert ist, daß nicht nur von Ertötung jener Feindschaft, sondern überhaupt von der Friedeherstellung, d. i. Heilsbeschaffung am Kreuze gesprochen wird und daß die „versöhnende" Wirkung, die daraufhin eintreten sollte auf Alles schlechthin ausgedehnt ist. Anderseits ist der Gedanke parallel dem von Eph 1, 10, daß Gott in Christo dem All wieder einen gemeinsamen Beziehungspunkt in Christo habe geben wollen, nur daß der Ap dies hier so wendet, daß dadurch die gegnerische Anschauung entkräftet wird, als gäbe es ein Lebensgebiet, auf welches sich die wieder in Ordnung bringende Wirksamkeit Christi nicht erstrecke. Wo Christus wirksam

---

nötigt, „den Gedanken des ἀποκατ. dem umfassenden τὰ πάντα gegenüber gleichsam elastische Natur" haben zu lassen!

[1]) Es fehlt in B D F-G Orig. (auch in der Athoshdschr. v. d. Goltz') und sonst öfter. Übrigens finden sich auch sonst allerlei Varianten zu dem Vers, jedoch ohne Bedeutung für die Auslegung.

wird, in dem die ganze Gottesfülle wohnt, da wird nicht nur der Mensch eine neue Kreatur (2 Kr 5, 17), sondern da wird auch die Kreatur, zu der er in Beziehung steht, eine andere, insofern keine *ἀρχή* und *ἐξουσία* mehr ihren Anspruch und Einfluß durch das Kreatürliche geltend zu machen vermag, sondern alle ohnmächtig zurückweichen müssen vor dem heilschaffenden Siegeszeichen des Kreuzes (2, 15; vgl. Rm 8, 38f.) und es forthin heißen kann: *οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ* (*ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*; Rm 14, 14), *πάντα καθαρά* (Rm 14, 20), *πάντα ὑμῶν ἐστιν* (1 Kr 3, 22), *πάντα ἔξεστιν* (1 Kr 6, 12; vgl. 8, 8), *πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα κτλ.* (Gl 4, 9); *μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω* (Kl 2, 16), *τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (3, 2); immer freilich vorausgesetzt, daß man das *ἐν αὐτῷ* 2, 15, das *δι' αὐτοῦ* a. u. St. nicht außer acht läßt.[1])

Aber der Gedanke ist auch jetzt noch nicht an seinem Ende. Vielmehr tritt v. 21 ff., wie schon in dem Überblick auf S. 313 f. dargetan, als ein weiteres Glied ein. Doch ist die Form des Anschlusses textkritisch nicht sicher. Während nämlich die große Mehrzahl der Zeugen (vielleicht schon Marcion, von den „großen" Hss א u. A; f, vulg, die späteren Syrer, eine Reihe Ausleger usw.) *ἀποκατήλλαξεν* lesen, bietet B und, von Ti und Lightf. noch nicht beachtet, der Text Ephraims, sowie Minusc. 17 (*ἀποκατηλλάκηται*) das Passivum *ἀποκατηλλάγητε*,[2]) während D F-G d e g m goth. Iren. interpr. *ἀποκαταλλαγέντες* haben oder als griech. Text voraussetzen. Daß letzteres eine offenbare Korrektur aus *ἀποκατηλλάγητε* sei, läßt sich nicht ohne weiteres behaupten. Das angebliche Motiv der Beseitigung eines Anakoluths schlägt nicht durch, zumal man nicht einmal notwendig bei *ἀποκατηλλάγητε* so verbinden mußte, daß ein Anakoluth herauskam (vgl. unten), während *ἀποκαταλλαγέντες* (Nomin.) auf alle Fälle anakoluthisch ist, man müßte denn das von d e g m in v. 22 dargebotene exhibete vos für *παραστῆσαι* als zugleich mit *ἀποκαταλλαγέντες* entstanden denken. Immerhin wird es richtig sein, daß dies Partizipium später ist als das *ἀποκατηλλάγητε*. Vielleicht daß dem Korrektor dabei Rm 5, 10 im Sinne lag. Aber folgt

---

[1]) Daß die ganze so verstandene Darlegung nicht „unpaulinisch" ist, bedarf nach den immer und noch zuletzt wieder besonders reichlich fließenden Parallelen der Homologumenen keiner weiteren Beweisführung. Für die „Prioritätsfrage" im Vergleich mit Eph 1, 10 ward die Stelle schon in der Einl. herangezogen (S. 21). Auch die Art, wie hier das *εἰρηνοποιήσας* eintritt, sowie das *ἐχθρούς* und *ἀπηλλοτριωμένους* im folgenden, erklärt sich leichter, wenn eine Reminiszenz aus Eph (2, 12 u. 14) mitklingt, als umgekehrt. Daß der Umstand, daß in Eph 2 Christus, hier Gott als versöhnendes Subjekt erscheint, nicht gegen die Identität des Vf. spricht, braucht kaum besonders betont zu werden. Der Gedanke ist verschieden, aber nicht widersprechend gewendet. Vgl. auch Eph 1, 10.

[2]) Lightf. führt auch Hilar. zu Ps 91, 9 als wahrscheinlichen Zeugen für *ἀποκατηλλάγητε* an. Doch ist dies unsicher.

daraus, daß *ἀποκατηλλάγητε* auch älter ist als das Aktivum? Abgesehen davon, daß auch aus letzterem das Part. Pass. gemacht sein kann, bleibt die Möglichkeit, daß eben schon das die eventuelle Vorlage für dies Partizipium bildende *ἀποκατηλλάγητε* Korrektur war. Eine solche lag insofern nicht ferne, als das dann ursprüngliche *ἀποκατήλλαξεν* kein *ὑμᾶς* bei sich hatte, und (wenn man, wie bei der LA *ἀποκατηλλάγητε* wirklich vorauszusetzen ist, den Akkusativ vor *νυνὶ δέ* zum Vorigen zog) wirklich objektlos erschien. Für diese Annahme, also für die Ursprünglichkeit des Aktivums, spricht mir nun auch noch das *παραστῆσαι* v. 22, das der Ap schwerlich so geschrieben hätte, wenn er vorher das Pass. anwandte.[1])

Aber wie ist dies nun — die Richtigkeit der LA vorausgesetzt — anzuschließen? Wie schon oben bemerkt, fehlt ein *ὑμᾶς* neben *ἀποκατήλλαξεν*, d. h. mit *νυνὶ δέ* wird nicht etwa eine Wiederaufnahme eingeführt, sondern der Satz setzt sich regelmäßig fort, wenn auch insofern zunächst überraschend, als das *δέ* sich gewissermaßen zwischen das Objekt und das Verbum schiebt; — dies eben vielleicht der Anlaß, daß man, die Konstruktion verkennend das Aktivum durch Passivum ersetzte. Doch ist die Lösung sehr einfach, indem das *δέ* lediglich den Näherbestimmungen entgegentritt: „euch, einstmals entfremdet, hat er nun aber versöhnt". Die Frage aber ist, ob dieser Satz noch in den v. 15 beginnenden, v. 18 wiederaufgenommenen Relativsatz gehört oder ob er als selbständige Fortsetzung zu denken sei? Bei der entscheidenden Stellung des Relativsatzes im Kontext ist das erstere denkbar. Jedenfalls fügt sich der Satz so an, daß die oben S. 313 f. vorläufig gegebene Darstellung des Gedankenganges im Rechte bleibt: „darum auch wir — hören nicht auf zu bitten, daß ihr völlig „werden möget, auf daß ihr würdiglich wandelt etc., Leute, die er„starken, Frucht bringen, mit Freuden danken dem sie tüchtig ge„macht habenden Vater, der uns — versetzte in das Reich des Sohnes „seiner Liebe, in welchem wir haben die Erlösung, die Vergebung „der Sünden, welcher ist Bild Gottes, Erstgeborener zu aller Kreatur,

[1]) Dieses Bedenken entscheidet letztlich jedenfalls gegen die LA *καταλλαγέντες*, während es gegenüber der LA *ἀποκατηλλάγητε* allerdings mit Lachmann und Lightf. dadurch erledigt werden kann, daß man die Worte *νυνὶ δέ — διὰ τ. θανάτου* in Parenthese setzt: „und euch während ihr tot waret — jetzt aber wurdet ihr versöhnt — darzustellen" (abhängig von *εὐδόκησεν*). Doch behält diese Strucktur etwas Auffälliges (beachte auch das dann unnötige *ὑμᾶς* nach *παραστῆσαι*) und die Bezeugung bleibt trotz des Hinzutritts von Ephr. zu den von Lightf. genannten Zeugen, mindestens einseitig. Übrigens wird sich zeigen, daß der Gesamtsinn wenig geändert wurde, sei es nun daß man Lachm. folgt oder ein Anakoluth annimmt. Vielleicht wird es das Richtige sein, angesichts von B und Ephr. die LA als „Alternativlesart" zu betrachten, wennschon allerdings, wie Nestle (Kirchl. Anz. f. Württ. 1906, Nr. 3) bemerkt, B durch sein Verfahren zu v. 12 seinen Kredit etwas geschwächt hat.

„— denn in ihm ward das Sämtliche geschaffen etc., — welcher ist „Anfang, Erstgeborner aus den Toten, damit er in allem voran sei, „weil in ihm die ganze Fülle wohnen und durch ihn das Sämtliche „in rechten Stand zurückbringen wollte — nachdem er Friede be- „schafft durch das Blut seines Kreuzes — durch ihn, sei es das „auf Erden, sei es das im Himmel; dazu euch, während ihr Ent- „fremdete waret und Feinde, nun aber versöhnte, um darzustellen „euch, wofern ihr bleibet etc.“[1])

Als einstmals „weggefremdete“ aber werden die Leser in dem Partizipialsatz (v. 21) zunächst charakterisiert. Daß damit ein Zustand und nicht eine Gesinnung gemeint ist, ist klar. Wovon sie weggefremdet waren, ist diesmal nicht wie Eph 2, 12 die *πολιτεία τ. Ἰσραήλ*, wohl aber der Heilsgott, zu dem sie eigentlich in Gemeinschaft hätten stehen sollen und in dessen Gemeinschaft sie durch die Versöhnung zurückgeführt worden sind. Der Ausdruck würde immerhin ziemlich fern liegen, wenn nicht Eph. 2, 12 vorher geschrieben wäre. Daneben tritt *καὶ ἐχθρούς*. Dies könnte gleichfalls als Zustand (= unter Gottes Feindschaft stehend; vgl. Rm 5, 10 und Eph 2, 3: *τέκνα ὀργῆς*) gemeint sein. Doch müßte *τῇ διανοίᾳ* hierbei Dativ der Verursachung sein. Dann würde man aber ein die arge Beschaffenheit der Gesinnung ausdrückendes Adjektivum erwarten dürfen. Es wird Dat. (n. and. LA Genit.) der Beziehung sein, der natürlich nur zu *ἐχθρούς* gehört und es markiert, daß dies Wort nicht wie *ἀπηλλοτριωμένους*, sondern als Bezeichnung der Gesinnung der Leser gemeint sei: „der Gesinnung nach“ (vgl. Eph 4, 18). Das *ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς* hindert nicht daran. Freilich muß man es nicht zu beiden Prädikaten ziehen. Wohl aber paßt es sehr gut zu dem zweiten, indem man das *ἐν* im Sinne von „inmitten“ zu fassen haben wird. Der Artikel ersetzt das Possessivpronomen (= „inmitten oder bei Vorhandensein eurer argen Werke“).

In v. 22 aber fällt zunächst das *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* auf. Zwar die Schwierigkeit, welche der üblichen Aus-

[1]) Sachlich kommt, wie schon oben bemerkt, auch durch die LA *ἀποκατηλλάγητε* keine wesentliche Veränderung der Gedankenentwicklung heraus, und zwar gleichviel ob man ein Anakoluth annimmt oder die Lachmannsche Interpunktion befolgt. Dort heißt es: „welcher ist — Erstling aus Toten, weil in ihm die ganze Fülle wohnen wollte und durch ihn versöhnen das All, und (hat) euch während ihr Tote waret — jetzt aber wurdet ihr versöhnt etc.“ Hier heißt es: „welcher ist etc., weil in ihm die ganze Fülle wohnen wollte und durch ihn versöhnen das All und euch, während ihr Tote waret — jetzt aber wurdet ihr versöhnt — darstellen etc.“ Ganz abzuweisen ist dagegen die von Weiß und Hpt. vertretene Interpunktion, wonach *νυνὶ δὲ* einen ganz neuen Satz beginnen soll. Nicht nur die verbleibende Härte des von dem Passivum abhängigen Infin. *παραστῆσαι* spricht dagegen, sondern man gewinnt auch keinen guten Gedankenfortschritt.

legung dadurch erwächst, daß das Subjekt zuvor Gott (oder *τὸ πλήρωμα*) war, was nun hier dazu nötigt, das *αὐτοῦ* auf ein anderes als das vermeintliche Subjekt zu beziehen, fällt weg, da für uns der Sohn der Liebe Subjekt ist. Aber warum der Zusatz *τῆς σαρκός*? Von Doketismus oder falschem Spiritualismus etwa auf seiten der Irrlehrer zeigt der Brief keine Spur. Ebenso ward für uns schon ausgeschlossen, daß dieselben den Engeln eine Beteiligung am Versöhnungswerke zugeschrieben hätten, weswegen Pl hier betone, daß diesen „ein wesentliches Erfordernis dazu mangele, nämlich die Teilnahme an irdisch-menschlicher Leiblichkeit“; übrigens eine Erklärung, die offenbar aus der äußersten Verlegenheit geboren ist. Dasselbe gilt von der Entgegensetzung zu dem geistlichen Leib, der Kirche. Dagegen hat man mit Recht auf Phl 3, 21: *τὸ σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ* gewiesen, ein Gegensatz, der bei der richtigen, oben vertretenen Fassung des Zusammenhanges den Auslegern nicht entgangen sein würde. Denn dabei tritt eben v. 21 ff. in die Reihe der Aussagen über den Sohn der Liebe und es wird durch den Zusatz nur bemerklich gemacht, daß es sich jetzt um etwas handelt, was im Unterschied von den bisherigen Aussagen sich auf die Tage seines Fleisches (vgl. Hb 5, 7) bezog: „welcher ist Bild Gottes, Erstgeborner, welcher ist Anfang aus den Toten, weil er eine universale *ἀποκαταλλαγή* vollziehen sollte, nachdem er Friede gemacht hätte durch sein Blut, und hat euch, während ihr entfremdet waret, nun aber versöhnt in dem Leibe seines Fleisches dadurch, daß er in den Tod ging“.

Eng dazu gehört jedoch weiter: „darzustellen (d. h. um dies zu tun) euch als heilige und tadellose und unanstößige, vorausgesetzt nur daß ihr bleibet etc.“ Die Begriffe *ἁγίους* und *ἀμώμους* sind dieselben wie Eph 1, 4. Der dritte (*ἀνεγκλήτους*) ist dem zweiten aufs engste verwandt und dient lediglich zur Steigerung des Eindrucks (vgl. 1 Th 2, 10). Zu fragen ist aber, an welchen Zeitpunkt der Ap bei dem Inf. Aor. *παραστῆσαι* denke. Man hat wegen des folgenden Bedingungssatzes sich für den Moment des Endgerichts entschieden und hat sogar um deswillen die Prädikate von „sittlicher Heiligkeit“ verstanden. Daß von letzterem keine Rede sein kann, zeigt der Zusammenhang, nach dem es sich um einen aus der Beteiligung an der objektiven Versöhnung resultierenden Zustand handelt. Doch ließe sich dies mit der zukünftigen Fassung wohl vereinen, indem die Meinung dann die wäre, daß Christus die Leser versöhnt habe, um sie dereinst — ihr Verharren im Glauben vorausgesetzt — als untadelig hinzustellen. Immerhin wäre der Ausdruck sehr auffällig, da doch tatsächlich jene Wirkung alsbald mit der Zueignung der Versöhnung eingetreten ist. Zum mindesten sollte man erwarten, daß das Moment

der Zukünftigkeit energisch ausgedrückt wäre, wozu aber κατενώπιον αὐτοῦ, wie zum Überfluß durch Eph 1, 4 bestätigt wird, keineswegs geeignet war. Dieselbe Parallelstelle verstärkt den Eindruck, daß der Ap doch wohl an ein dermalen schon in Wirksamkeit getretenes παραστῆσαι gedacht haben dürfte. Als sprachlich zulässig ercheint dies freilich, soviel ich sehe, nur, wenn man v. 23 vom Ap aufs engste mit den Prädikaten von v. 22 verbunden denkt, so daß gesagt wird: „um euch darzustellen als solche, die heilig sind, wofern sie nur bleiben im Glauben“.[1]) Gerade dies aber empfiehlt die Auslegung aufs beste. Offenbar wird nämlich dadurch die Bedingung als die einzige in Frage kommende aufs nachdrücklichste zur Geltung gebracht, so daß man geradezu umschreiben kann: „als heilige und untadelige unter keiner anderen Bedingung als der, daß ihr bleibet etc.“; und dies wieder paßt genau zu dem Umstand, daß die Leser von den Irrlehrern beunruhigt waren, ob wirklich ihr Glaube schon voll genüge und nicht vielmehr einer Ergänzung bedürfe. „Sie „sollen sich dem gegenüber dankbar versetzt wissen in das Reich „des Sohnes der Liebe, der, wie er Alles im Himmel und auf „Erden wieder in Ordnung gebracht, so sie durch seinen Tod ver„söhnt hat, um sie darzustellen als Leute, die heilig und untadelig „und unanklagbar seien, vorausgesetzt nur dies eine, daß sie ver„harren τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι κτλ.“

Hieße es nun bei dem dritten der Partizipien καὶ οὐ (μετακινούμενοι), so hätte man das ἐπιμένετε selbständig zu fassen: „wofern ihr beharrt, als im Glauben gegründete und feste und nicht weichende von der Hoffnung“. Dagegen läßt das μή die dritte Bestimmung und damit alle drei in Abhängigkeit erscheinen: „wofern ihr beim Glauben verharret, gegründet und fest und ohne zu weichen von der Hoffnung des Evangeliums“. Ἐλπίς mag dabei auch hier, wie v. 5 objektiv gedacht sein, obgleich die Fassung: „vom Evangelium gebrachtes Hoffen“ nicht minder gut erscheint. Es trägt für den Sinn kaum etwas aus. Zu τοῦ εὐαγγελίου aber wird οὗ ἠκούσατε beigefügt, gewiß nicht ohne besondere Absicht, sondern in demselben Bestreben, wie schon in den Eingangsworten, der Leser Vertrauen zu dem, was ihnen gepredigt war, zu heben. Und demselben Bestreben wird auch der zweite gleichfalls an den Anfang (v. 6) erinnernde Zusatz dienen: „des verkundigten bei oder unter aller Kreatur unterm Himmel“. Daß der Ausdruck hyperbolisch ist, läßt sich nicht leugnen. Aber auch abgesehen davon hat das ἐν zweifellos etwas Auffälliges, weswegen man vielfach

[1]) Wir sind nicht in der Lage den griech. Ausdruck ganz nachzuahmen (euch darzustellen als „heilige und untadelige, wofern ihr nur bleibet“), vielmehr drücken wir den Gedanken durch eine abstrakte Wendung aus: „als untadelige unter der und der Voraussetzung“.

dem *πάσῃ* ein *τῇ* beigegeben hat, womit jedoch der Anstoß nur zum Teil sich erledigt. Sollte vielleicht der ursprüngliche Text statt *κτίσει* das seltenere *κλίσει* und zwar im Sinne von *κλίμα* = Gegend (Rm 15, 23; 2 Kr 11, 10; Gl 1, 21) gehabt haben? Das *ὑπὸ τὸν οὐρανὸν* würde trefflich dazu passen.[1]) Auf alle Fälle ist dem Sinne nach wesentlich das Gleiche gemeint, wie mit *ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ* v. 6, und scheitert daran die Annahme, als ob Pl nur vom Standpunkt der Zukunft (vgl. zu v. 22[b]), so reden könne.

Wenn sich nun aber weiter anfügt *οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος*, so kann dies nicht eine Stärkung des Vertrauens der Leser zu dem von ihnen gehörten Evangelium beabsichtigen, als ob es hieße: *κἀγώ*. Vielmehr kann der Satz nur den Übergang von der bisher unter dem *ἡμεῖς* v. 3 ff. stehenden Aussage zu einem neuen Abschnitt markieren wollen (vgl. Hfm., in seiner Weise auch Hpt., der den Ap in den vorliegenden Sätzen von einem Exkurs auf den Anfang und speziell in unserem Vers auf 1, 9 zurückkommen läßt).[2])

Die Frage ist nur, ob er wirklich so abrupt fortgefahren haben könne, wie der Text des v. 24 unserer kritischen Ausgaben voraussetzt. Dies ist jedoch trotz gewisser Neigung des Ap zu abrupten Übergängen nicht wahrscheinlich, wenn man beachtet, daß es in Wirklichkeit doch erst mit 2, 1 zu dem eigentlichen Briefkorpus kommt (vgl. z. d. St.). Es wird sich daher doch vielleicht empfehlen mit nahezu der gesamten abendländischen Textüberlieferung das *ὅς* hinter *διάκονος* beizubehalten[3]) d. h. aber v. 29 ff. noch in den 1, 9 beginnenden Satz, wennschon in loser relativischer Anknüpfung, aufzunehmen. „Wir danken Gott allezeit gehört „habend etc. v. 3—8. Darum auch wir lassen nicht nach mit „bitten, daß Gott euch immer mehr werden lasse zu Leuten, die

---

[1]) Daß die Formen auf *μα* und auf *σις* vielfach im Gebrauch ineinander übergehen, ist zweifellos: *κτίσμα* und *κτίσις*, *χρῖμα* und *χρίσις*, *καύχημα* und *καύχησις* u. v. a. Für den oben vorausgesetzten Gebrauch von *κλίσις*, das auch sonst mit *κλίμα* sehr ähnlich verwendet wird, führen die Lexx. wenigstens einen Schriftsteller, den Dionysios *ὁ περιηγητής* aus Charax an. Ungünstig für die Konjektur ist der nachfolgende Artikel. Es hätte näher gelegen: *ἐν πάσῃ κλίσει ὑπὸ τὸν οὐρανόν*. Doch ist derselbe auch neben *κτίσει* auffällig. Aber, wie gesagt, es handelt sich überhaupt nur um eine Möglichkeit bei dem Vorschlag das *τ* durch *λ* zu ersetzen und es soll keineswegs großer Wert darauf gelegt werden.

[2]) Von einem „Exkurs“ kann freilich nach der gegebenen Darlegung des Zusammenhangs nicht die Rede sein. Vielmehr ist deutlich, daß Pl die ganze Ausführung von 1, 9 an wirklich so einheitlich gedacht hat, wie wir es darstellten, und daß er dem gegenüber nun zu dem eigentlichen Briefkorpus übergehen will, freilich nicht ohne zuvor noch ein Übergangsglied zu bilden.

[3]) Ti nennt DEF-G defg, vulg, Ambrst. al. Es konnte leicht verloren gehen.

„Ihm danken, der uns versetzt hat in das Reich des Sohnes seiner „Liebe, in dem wir die Erlösung haben, der in aller Art an erster „Stelle steht, weil in ihm ein vollkommenes Versöhnungswerk voll„zogen werden sollte, dazu euch versöhnt hat um euch als untadelig „darzustellen, wofern ihr bleibt an dem Evangelium, dessen Diener „ich Pl geworden bin, der ich mich jetzt freue etc., worauf los ich „auch mich mühe etc. (v. 9—29). Ich wünsche nämlich, daß ihr „wisset etc. (2, 1 ff.)."[1])

Doch die Verse 24—29 bieten noch genügende Schwierigkeiten. Das Erste, was der Ap aussagt, ist, daß er sich jetzt freue *ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν*. Ob das *ἐν* den Grund des *χαίρειν* bringe (vgl. Phl 1, 18) oder die Situation des sich freuenden, kann zunächst dahingestellt bleiben. Wichtiger ist die Frage, was den Ton habe? Da, wo man das *ὅς* streicht, liegt es nahe, das *νῦν* stark zu betonen. Für uns ist zu diesem harten Übergang kein Anlaß. Es steht hinter *ὅς* ohne besonderen Nachdruck: „der ich zurzeit mich freue." Aber auch dies kann wenigstens nicht in dem Sinne gemeint sein, daß es einer anderen Gemütserregung angesichts der Leiden gegenübertrete, als ob der Ap einer momentanen oder glücklich erkämpften Stimmung sich berühme (der ich zurzeit fröhlich zu sein gelernt habe etc."), was gewiß fern liegt. Anderseits können aber euch nicht die Trübsale im Gegensatz zu anderen Erlebnissen betont sein, deren der Ap sich freuen könnte (der ich zurzeit mich über die oder in den Trübsalen für euch freue statt über eine angenehme Lage"). Der Ausdruck ist vielmehr einheitlich gedacht: „der ich zurzeit mit Freuden euch zu gut meine Leiden trage!"

Und dem schließt sich die zweite Aussage eng an: „und die Rückstände der Trübsale des Christus in meinem Fleische erfülle zugunsten seines Leibes, welcher ist die Kirche". Die *θλίψεις τ. Χοῦ* können sein: 1) die Trübsale, die der Messias erlitten h a t, oder 2) die der Messias jetzt erleidet, oder 3) die Trübsale, die

---

[1]) Daß die Länge der „Periode", die oben nur in Grundzügen wiedergegeben ist, in Wirklichkeit exorbitant ist, ist ja unleugbar. Sie übertrifft selbst die Perioden des Eph an Stichenzahl. Doch ist sie in ihrer Struktur durchaus einfach, indem — abgesehen von den beiden Parenthesen v. 16—18[a] und v. 20[b] (*εἰρηνοπ. — αὐτοῦ*) die Gedanken sich mehr para- als hypotaktisch aneinanderschieben, so daß der Leser den Faden durchaus festhalten kann, wie ihn der Diktierende festgehalten hat. Will man übrigens, so kann man, wie gezeigt, wenigstens bei der LA *ἀποκατήλλαξεν*, in v. 21 einen syntaktisch neuen Ansatz annehmen. Dort würde derselbe nicht stören, während hier (in v. 24) ohne *ὅς* allerdings ein sehr hartes Abspringen vorläge. In keinem Falle aber ist die Struktur der Rede geeignet, die Annahme einer mühseligen Kompilation zu stützen. Es ist doch im Grunde eine Rede aus einem Gusse und in einem Flusse, und darin bei aller Verschiedenheit ein Gegenstück zu der meisterhaften Periode, in der Luther seine Erklärung des zweiten Artikels zusammengefaßt hat.

er erleiden macht, die in seinem Dienst oder nach seinem Willen von den Seinen zu erleiden sind. — Das zweite wäre hier nur möglich, wenn man ἐν τῇ σαρκί μου ganz eng dazu nähme und erklären dürfte: „das, was Christus in meinem Fleisch mitempfindend leidet.“ Dies ist aber eine so weit hergeholte Erklärung, daß man sie wohl von vornherein ablehnen wird.[1]) — Dem Wortlaut nach könnte das erste am nächstliegenden erscheinen. Doch wäre dabei natürlich nicht an das Erlösungswerk ergänzende, verdienstliche Leistungen zu denken, womöglich gar entgegen dem Sinn von ἀνταναπληροῦν an überschüssige Verdienste, was gegen alle biblische und speziell paulinische Analogie fundamentaliter verstoßen würde, auch den für Christi satisfaktorische Leiden sonst nicht vorkommenden Ausdruck θλίψεις τ. Χοῦ gegen sich hätte. Es könnten vielmehr nur, mit Lightf. zu reden, „ädifikatorische“ Leiden gemeint sein (vgl. Joh 15, 20 u. verw. Stellen). Doch würde auch hier das Verbum ἀνταναπληροῦν ungeeignet erscheinen, ein Mangel, den der Hinweis auf einen möglicherweise inchoativen Charakter dieses Präsens (Lightf.) nicht ganz aufheben dürfte (vgl. τὰ ὑστερήματα).[2]) — So bleibt als die wahrscheinlichste nur die zuletzt genannte Deutung von θλίψεις τ. Χοῦ. Nur wird man dabei nicht an Trübsale zu denken haben, die die Gemeinde als solche zu erleiden hat, was gegenüber dem anderen Subjekt angedeutet sein würde, auch wohl im weiteren statt ὑπέρ ein ἀντί erwarten ließe (vgl. auch unten über ἐν τ. σαρκί μου), sondern es sind die Leiden gemeint, die keinem erspart bleiben, der in seiner Nachfolge steht (vgl. die verwandten Gedanken 2 Kr 1, 5; 4, 10; Phl 3, 10). Die Vorstellung wird dabei hier näher die sein, daß einem Jeden sein bestimmtes Teil solcher Trübsale in Christi Nachfolge zugemessen ist, je nachdem es Gott gefällt (vgl. AG 14, 22). Daß Pl auf ein besonderes reiches Maß schon überstandener Nöte

---

[1]) Grot. formuliert sehr klar: Ita amat Christus suos ut quae ipsi ferunt mala tanquam sibi illata sentiat. Sic Paulo vincula ferente, Christus ea quodammodo ferebat. Mit Recht hat Hfm. bemerkt, daß es dann heißen müsse, Christus erfülle seine Trübsale in Pli Fleische. Auf Mt 25, 35 ff. sich berufen heißt den Verlegenheitscharakter der Auslegung selbst offenbar machen.

[2]) Die Richtigkeit dieses Einwands scheint Hfm. empfunden zu haben. Wenigstens erklärt er so, daß der Einwand entfällt, indem er von der „ergänzenden Fortsetzung“ der Drangsale Christi redet, die „dem Pl ebenso sonderlich eigen wie sein Heidenapostelttum“. Sie bestehe in einem Leiden, welches Christum nicht habe betreffen können, weil er nur zu Israel gesandt war und welches nach Pl keinen weiter so betreffen könne, weil es ihm um der Grundlegung der Heidenkirche willen widerfuhr (S. 40). Der Sinn von ἀνταναπληροῦν τὰ ὑστερήματα ist so allerdings gerettet (das ergänzen, was noch fehlt). Aber der Gedanke wäre nicht nur möglichst verhüllt, sondern auch ebenso seltsam, wie selbst für des Ap hohes Bewußtsein von seiner Sonderaufgabe mehr als kühn.

zurückschaute lehrt besser als Alles sein eignes Zeugnis 2 Kr 11, 23 ff.; vgl. 6, 4 f. Um so mehr begreift es sich, daß er, der alternde (vgl. Phlm v. 9), das Leiden, in dem er gegenwärtig steht, seine nun Jahre andauernde Gefangenschaft, als „das Erfüllen der ihm noch zukommenden Rückstände der Trübsale des Christus“ ansieht. Daß bei dieser Auslegung sowohl das *ἀνταναπληρῶ* als Steigerungsform für das einfache Kompositum („ergänzend ausfüllen“) ebenso zu seinem Rechte kommt wie *τὰ ὑστερήματα*, die Reste, das Übergebliebene, ist klar. Aber auch das *ἐν τῇ σαρκί μου* ist wohl am Platze. Allerdings ist die Beziehung strittig, insofern man es sowohl zum Verbum, als zu dem ganzen Ausdruck *τὰ ὑστερήματα — Χοῦ*, als endlich auch nur zu *τῶν θλίψεων* gehörig betrachten kann. Angängig ist schließlich jede der drei Konstruktionen. Doch empfiehlt sich die erste nicht besonders durch die Wortstellung, und hat die dritte gegen sich, daß das *μου* einigermaßen deplaziert erscheint, bzw. daß man eine Wendung erwartet, wonach die Trübsale als dem Fleische des Ap zugedacht bezeichnet würden. Dagegen ist die Verbindung mit dem ganzen Ausdruck durchaus angemessen: „die Reste der Trübsale des Christus auf dem Gebiete meines Fleischeslebens“ (vgl. Wohlbg.). Daß eine Wiederholung des Artikels in solchem Falle überflüssig, ist schon zu Eph 3, 4 u. a. St. des Eph sowie zu v. 12 des vorliegenden Kapitels hinreichend festgestellt worden. Ja der Artikel würde hier doppelt stören, indem 1) dadurch die Beziehung der Näherbestimmung von dem ganzen Ausdruck weg auf das erste Glied gewendet würde, 2) der Schein entstünde, als ob Pl solche *ὑστερήματα τ. θλίψεων τ. Χοῦ* auch auf anderem Gebiet kenne.

Daß der Ap ein solches Verständnis des Ausdrucks: *θλίψεις τ. Χοῦ* nicht habe voraussetzen können, sondern daß dieser Ausdruck vielmehr auf Widerfahrnisse Christi selbst weise, kann bei solcher Verbindung des ganzen Begriffs mit *ἐν τῇ σαρκί μου* nicht eingewendet werden. Eben das *ἐν τῇ σαρκί μου* schneidet, so bezogen (und der Schreibende setzt eben seine Beziehung bei den Lesern voraus), jedes andere Verständnis ab. Dazu kommt, wie schon bemerkt, daß das Wort *θλίψεις* nie von Erfahrnissen des Messias gebraucht wird, so daß auch hier der Gedanke daran fern liegt, sowie weiter der Umstand, daß der Satz unmittelbare Weiterführung der ersten Vershälfte ist, in der gleichfalls von Leiden des Ap die Rede war: „der ich dermalen mich freue über den Leiden für euch und was noch restiert von den Leiden des Christus auf dem Gebiet meines Fleisches abbezahle zugunsten der Gemeinde“. — Wollte man schließlich einwenden, daß doch die dabei angewandte Bezeichnung der Gemeinde als Leib des Christus besonders gut zu der Vorstellung sich schicke, daß Pl dermalen ergänze, was Christus für die Seinen angefangen habe, so ist zu bemerken, daß

dies „für die Seinen“ gar nicht ausdrücklich dasteht, die Vorstellung aber der Kirche als Leib Christi überhaupt in unseren Briefen stark vorherrscht und darum keiner speziellen Motivierung bedarf, bzw. endlich, daß die Anwendung des Bildes auch bei unserer Auffassung gleich trefflich sich schickt, indem eben Pl dies mit Freuden betonen will, daß er das einem Jeden in Christi Gefolgschaft aufliegende Trübsalsteil im Dienste des Leibes des Christus, dem er als seinem Herrn nachfolgt, erfüllen dürfe, statt sich die schwerste Frage in aller Trübsal, die Frage nach dem „Warum“ der göttlichen Führung vorlegen zu müssen.[1])

Aber Pl begnügt sich nicht damit, dies zu konstatieren, sondern er fügt noch bei (v. 25), in wel her besonderen Stellung er dem Leibe Christi, der Gemeinde, zu Dienst sei: „deren Diener ich meinesteils ward entsprechend der *οἰκονομία* Gottes, der mir gegebenen“. Das *ἐγώ* [2]) hat kontextgemäß hier einen etwas anderen Gegensatz als v. 23. Diente es dort dazu, von dem bis dahin herrschenden *ἡμεῖς*, dadurch Pl sich mit seinen Genossen, insbesondere dem Timotheus zusammengefaßt hatte, überzulenken auf des Ap persönliche Stellung, so weist es hier auf den ihm sonderlichen Beruf im Unterschied von dem anderer *διάκονοι τῆς ἐκκλησίας* (vgl. Eph 3, 2 ff.; bes. 8); einen Beruf, an dem allerdings auch ein Timotheus, Epaphras u. a. *συνεργοί* partizipieren, so daß Pl hernach diese wieder unter einem *ἡμεῖς* mit sich zusammenfassen kann (v. 28), der aber doch in einzigartiger Weise ihm, dem Heidenapostel *κατ᾽ ἐξοχήν*, zugehört. Entsprechend fällt hier der zweite Ton der Aussage nicht auf *ἐγενόμην διάκονος*, sondern auf die Näherbestimmung: „in der Weise, wie es die mir übertragene Hausverwaltung Gottes mit sich bringt“.[3]) Doch wird es dem Leser nicht überlassen, die sonderliche Weise der dem Pl übertragenen *οἰκονομία* sich selbst zu sagen, sondern der Ap bringt es seinerseits zum Ausdruck. Nur freilich ist die Frage, ob dies so geschehe, daß das *εἰς ὑμᾶς* zu *τὴν δοθεῖσαν* gehört, worauf

---

[1]) Über das durch *ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ* ausgedrückte Verhältnis sowie über den Begriff der *ἐκκλησία* als Zusammenfassung der Gesamtheit aller Christen vgl. schon Einl. S. 34. — Ganz wunderlich erscheint mir die Idee, daß Pl eine Entgegensetzung zwischen seiner *σάρξ* und Christi *σῶμα* beabsichtigt haben sollte. Es ist ein lediglich zufälliges Zusammentreffen der ganz verschiedenartig verwerteten Begriffe *σάρξ* und *σῶμα*.

[2]) Das *ἐγώ* v. 25 und das *ἡμεῖς* v. 28 stehen in demselben Verhältnis, wie wir es schon in der Einl S. 5 Anm. 1 für das *ἡμεῖς* und *με* 4, 3 feststellten.

[3]) Über *οἰκονομία* vgl. zu Eph 1, 10 und 3, 2. Hier ist es die als Aufgabe (*τὴν δοθεῖσαν*) gefaßte Tätigkeit des *οἰκονόμος*. Ob man *τοῦ θεοῦ* dabei von dem in dem Worte beschlossenen Begriff des *οἶκος* abhängig zu denken habe, oder vom ganzen Begriff, so daß gemeint wäre: „die in Gottes Auftrag und Dienst geschehende Hausverwaltung“, trägt für den Sinn nichts aus.

der Infin. appositionell hinzutreten würde („nämlich zu erfüllen etc.“), oder so, daß das εἰς ὑμᾶς mit πληρῶσαι zu verbinden und diese Aussage direkt als Inhaltsangabe der οἰκονομία zu fassen ist („in Richtung auf euch erfüllen zu sollen etc.“). Die Entscheidung darüber hängt eng mit der über das Gesamtverständnis des Folgenden (v. 26 f.) zusammen.

Ganz allgemein m. W. faßt man diese so, daß 1) v. 26^b als eigentliche Fortsetzung des Partizipiums v. 26^a gilt und 2) in v. 27 das Hauptgewicht auf ἐν τοῖς ἔθνεσιν gelegt wird. Außerdem ist es besonders neuerlich sehr verbreitet, v. 27^b: ὅς (bzw. ὅ) ἐστιν Χρὸς ἐν ὑμῖν ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης auf τὸ πλοῦτος und nicht auf das näherstehende τοῦ μυστηρίου τούτου zu beziehen.[1]) Aber die entstehende Aussage empfiehlt dies keineswegs. Abgesehen nämlich davon, daß man nicht einsieht, warum doch der weder durch die Länge des Partizipialsatzes noch durch die Wichtigkeit der Aussage veranlaßte Übergang in das Verb. finit. (v. 26^b) eingetreten sein sollte, müßte man entweder erwarten, daß es in v. 27 hieße: καὶ ἐν τοῖς ἔθνεσιν (= “sogar unter den Heiden“), oder aber man müßte das τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ v. 26 sei es mit etlichen patristischen Auslegern auf die Apostel beziehen (F-G g lesen sogar τοῖς ἀποστόλοις) sei es mit Hfm. auf die Judenchristen einschränken. Jenes wie dieses ist gleich willkürlich und unzulässig. Man wird darum eine andere Verbindung und Betonung versuchen müssen.

Man hat dies getan, indem man das ἐν τοῖς ἔθνεσιν (v. 27) nicht in den indirekten Fragsatz τί τὸ πλοῦτος κτλ. hineinnahm, sondern mit γνωρίσαι verband (Hpt.). Doch bliebe die Aussage, daß Gott der Christenheit (τοῖς ἁγίοις) an den Heiden habe kund machen wollen, wie groß der Reichtum der Herrlichkeit jenes Geheimnisses sei, verwunderlich genug. Und insbesondere entscheidet die durch den Nachdruck keineswegs gerechtfertigte Wortstellung dagegen. Pl würde das ἐν τοῖς ἔθνεσιν dem in-

---

[1]) ὅς lesen ℵ D und viele Codd. und Väter, ὅ dagegen B, A, F-G, P, 17, 47, 67 it. vulg. u. a. Man hat letzteres für offenbare Korrektur erklärt, doch will die Sache vorsichtig behandelt sein. Es ist nämlich doch fraglich, ob die gewöhnliche Annahme, ὅς sei an Χρός attrahiert, zulässig sei. Überall, wo solche „Attraktion“ vorliegt, scheint mir Voraussetzung, daß Genus und Numerus des betreffenden Prädikatssubstantivs wirklich scharf heraustreten (Mr 15, 16: τῆς αὐλῆς ὅ ἐστιν πραιτώριον; Gl 3, 16: σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χός). Hier dagegen ist nicht Χός, sondern Χὸς ἐν ὑμῖν, bzw. der ganze Satz Prädikat, d. h. der Gedanke des Schreibenden ruht auf einer Zustandsaussage, und es ist nicht wahrscheinlich, daß der Ap dem zuliebe statt des neutr. ein maskulin. Relativum geschrieben hätte. Viel eher sieht dies nach gedankenloser Korrektur aus nach Analogie von Fällen wie Gl 3, 16. — Sollte ὅς ursprünglich sein, so würde man es eventuell auf τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (v. 25) zurückblicken lassen müssen, was, wie sich zeigen wird, nicht unmöglich, aber doch nicht sehr wahrscheinlich ist.

direkten Fragsatz vorangestellt haben. — Ein anderer Versuch, die Schwierigkeit zu heben, wäre der, daß man die Worte *νῦν δὲ ἐφανερώϑη* — *ἐν τοῖς ἔϑνεσιν* als eine Parenthese behandelte und das *ὅ* (oder wie man dann mit Beziehung auf *τὸν λόγον τ. ϑεοῦ* auch lesen könnte: *ὅς*) *ἐστιν κτλ.* an *τ. λόγον τ. ϑεοῦ, τὸ μυστήριον κτλ.* anschlösse (vgl. vor. Anm.), womit zugleich das auffällige Abspringen von der Partizipialkonstruktion (v. 26[b]) sich erledigen würde. Doch wäre bei der Betonung des *ἐν τοῖς ἔϑνεσιν* auch hierbei das *τοῖς ἁγίοις* auffällig und die Annahme einer solchen eigentlichen' Parenthese behielte so zwischen das Substantivum und das dazu gehörige Relativum tretend — etwas sehr Hartes.

Das Richtige wird sein, zunächst einmal die durch die Wortstellung in keinem Falle geforderte Betonung des *ἐν τοῖς ἔϑνεσιν* aufzugeben. Vielmehr werden diese Worte einfach die Angabe des Gebietes bringen, wo das *μυστήριον* seine Größe bisher und vor allem entfaltet hat: „welches da sei der Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses inmitten der Völkerwelt, d. h. nachdem er es sozusagen in die Mitte der Nationen hineingestellt hat". —

Doch erhebt sich alsbald die Frage, was dann mit dem folgenden Satz: *ὅ ἐστιν Χὸς ἐν ὑμῖν ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης* werden solle? Man versteht dies insgemein so, daß die *ὑμεῖς* wieder speziell die Heidenchristen sein sollen, und konstruiert gern so, daß *Χριστὸς ἐν ὑμῖν* als Prädikat zu *ὅ ἐστιν* tritt. Beides ist unveranlaßt, bzw. wenigstens keineswegs nötig. Was zunächst die Konstruktion anlangt, so lassen sich die beiden unverbunden nebeneinander gestellten Nominative, deren zweiter kein *ὑμῶν* bei sich hat, nicht minder natürlich als in hypothetischer Korrelation stehend auffassen, während *ὅ ἐστιν* dazu die Einführung bringt: „welches ist: Christus bei euch — die Hoffnung der Herrlichkeit", d. h.: „dessen Inhalt ist: Wenn ihr nur Christum bei euch habt, so ist damit die Hoffnung der Herrlichkeit gegeben". Die *ὑμεῖς* aber erscheinen dann von selbst nicht mehr speziell als Heidenchristen, sondern als Christen, bzw. als die Menschenkinder, an welche sich die Predigt des Worts, die Kundmachung des Mysteriums Gottes wendet, und der ganze Satz ist nichts weiter oder vielmehr nichts geringeres als eine kurze Zusammenfassung des paulinischen Evangeliums von der Alleinwirksamkeit Christi zum Heil ohne jede Mitwirkung anderer Faktoren, besonders verwandt der Formulierung von Rm 5, 1 ff.: „Gerechtfertigt also — lasset uns im Friedensverhältnis zu Gott stehen durch unseren Herrn Jesum Christum, durch den wir sowohl den Zugang erhielten im Glauben zur Gnade, als auch uns rühmen *ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τ.*

ϑεοῦ." Daß die Hervorkehrung dieses Gedankens in unserem Briefe besonders nahe lag, ergibt sich aus der Situation. Was die Irrlehrer behaupteten, war gerade dies, daß Christus noch nicht ausreiche, die Hoffnung auf Herrlichkeit sicher zu begründen (vgl. besonders 2, 10ff.). Das ὅ oder ὅς gehört dabei grammatisch natürlich zu τ. μυστηρίου τούτου v. 27[a], sachlich aber damit zugleich, bzw. durch τ. μυστηρίου τούτου hindurch, zu τὸν λόγον τ. ϑεοῦ, τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον u. nicht etwa zu τὸν πλοῦτος; und weiter empfiehlt es sich nun wohl, das εἰς ὑμᾶς (v. 25) unter starker, der Voranstellung entsprechender Betonung mit πληρῶσαι zu verbinden, indem dadurch das Eigentümliche der paulinischen διακονία als des Heidenapostels deutlicher heraustritt. Der ganze Satz läßt sich also (mit vorläufig etwas freier Wiedergabe des πληρῶσαι) umschreiben: „deren Diener ich „meinesteils ward gemäß (im Sinn) der mir übertragenen Aufgabe, „zu euch hin bringen zu sollen das Wort Gottes, das Geheimnis, „das verborgen ist von den Äonen und Geschlechtern her,‚ — jetzt „aber ward's offenbar gemacht seinen Heiligen (den Christen), denen „Gott kund machen wollte, wie reich die Herrlichkeit dieses Ge„heimnisses sei inmitten der Völkerwelt, (dieses Geheimnisses, sage „ich,) dessen Inhalt ist: ‚Christus bei euch — die Hoffnung der „Herrlichkeit' (d. h. wenn ihr nur ihn habt, so habt ihr damit die „Hoffnung der Herrlichkeit)." [1])

Im einzelnen ist nun noch zu bemerken: von einem πληρῶσαι betreffs des Evangeliums redet auch Rm 15, 19. Daß dies nichts anderes heiße als „verkündigen", weil das Evangelium als „Kundgebung einer Tatsache von dem erfüllt werde, der die Tatsache verkündigt" (Hfm.), heißt dem Ausdruck kaum ganz gerecht werden. Es muß das Moment des „voll machens" doch wohl kräftiger her-

---

[1]) Daß der so verstandene Satz, wie er durchaus mit Pli sonstigen Gedanken zusammenklingt, auch mit Eph 3, 2ff. bestens übereinkommt, bedarf, wenn wir dort richtig erklärt haben, nicht langen Beweises. Auch dort sahen wir den Ap im allgemeinen von einem Mysterium des Christus reden, das früheren Geschlechtern nicht kundgemacht ward, wie es jetzt kund ward den Ap und Propheten; so wie er hier von dem früher verborgenen, jetzt offenbar gewordenen Geheimnis redet, dessen Inhalt ist: „Christus die Hoffnung der Herrlichkeit". Auch dort spricht er davon, wie ihm dabei sonderlich und zwar offenbarungsweise kund geworden sei das Geheimnis, daß auch die Heiden mitteilhaftig seien und wie es ihm übertragen sei, den Heiden diese Gnade zu verkünden und überhaupt Licht darüber zu verbreiten, wie es eingerichtet sei; so wie er hier sagt, daß ihm die Aufgabe vertraut sei, zu den Heiden hin voll zu machen das Wort von der sola gratia. Auch dort (vgl. S. 163) kommt er auf das sola fide hinaus, wie hier auf „Christus allein!". Die Variationen gehen nicht über das bei einem und denselben Schriftsteller mögliche hinaus; dagegen allerdings über das, was man bei Nacharbeit eines Pseudonymus für wahrscheinlich halten kann.

vorgekehrt werden, etwa in dem Sinne, wie man von πληρῶσαι τὸν θυμόν redet im Sinne von: seinem Zorn Genüge tun, seinen Mut kühlen (vgl. Plato, rep. 5, 465 A). „Genüge getan" hat Pl nach Rm 15, 19 dem Evangelium von Jerusalem bis Illyrien, indem er es derart ausgebreitet hat, daß er keinen Raum mehr in jenen Gegenden hat (v. 23). Ähnlich wird es hier gemeint sein. Dabei wird ὁ λόγος τ. θεοῦ nicht der Befehl oder die Verheißung Gottes sein, sondern es ist das Evangelium selbst, dessen Inhalt v. 27[b] kurz angibt, und die ganze Phrase „εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τ. λόγον τ. θεοῦ" soll hiernach heißen: „dem Worte Gottes in der Richtung auf die Heiden hin Genüge tun durch allseitige, allumfassende Verkündigung". — Neben τὸν λόγον τ. θ. tritt τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον. Schon die appositionelle Stellung zeigt, daß es sich nicht um das spezielle Geheimnis der Bestimmung des Heils auch für die Heiden handelt (Eph 3, 3 u. 6), sondern wiederum um das Evangelium, dessen von den Zeitläuften und von den Geschlechtern her (d. h. seit es solche gibt) verborgener Inhalt eben der ist, daß es außer Christus nichts anderes bedarf zur Begründung der Hoffnung auf die δόξα, deren der natürliche Mensch ermangelt (Rm 3, 23), die aber in Christo garantiert ist (Rm 5, 2). Darum braucht man jedoch nicht auch bei ἡ δόξα τοῦ μυστηρίου τούτου (v. 27[a]) schon an diese δόξα zu denken. Vielmehr ist δόξα dort Qualitätsbezeichnung: „der Reichtum der dem Geheimnis beiwohnenden Herrlichkeit" (vgl. Eph 1, 18). Daß aber jenes Evangelium als Geheimnis charakterisiert wird, das bisher verborgen war, stimmt nicht nur mit Eph 3, 5 f. u. 9 (vgl. die letzte Anm.), sondern auch mit der sonstigen Anschauung des Ap. Denn wenn derselbe auch anerkennt, daß die Gerechtigkeit allein aus Glauben Zeugnis empfange durch Gesetz und Propheten (Rm 3, 21), so hat er doch keinen Zweifel gelassen, daß die Enthüllung dieses Geheimnisses erst mit der Erscheinung des Messias selbst eingetreten ist (vgl. 2 Kr 3, 14[b] und Rm 16, 25 f.). —

Ohne alle Schwierigkeit schließt sich nun v. 28 an. Das ὅν bezieht sich auf eben den Christus, den man haben muß, um der künftigen Herrlichkeit gewiß zu sein. Zu beachten ist jedoch das Subjekt: ἡμεῖς.[1]) Daß dadurch ein Gegensatz ausgedrückt werden sollte gegen andere, die Christum tatsächlich nicht so verkündigen, ist unglaublich, man müßte sich denn vorstellen, daß die Irrlehrer ihrerseits sich nur an einen Teil der Leser gewendet, bzw. den Versuch gemacht hätten, eine ecclesiola perfectorum zu sammeln. Dies widerspräche aber direkt dem, was der Brief sonst erkennen läßt, indem es ihnen hiernach gerade auf die Gewinnung der

[1]) Über den Wechsel des Plurals ἡμεῖς mit dem singular ἐγώ v 25 vgl. schon S. 344 Anm. 2.

kolossensischen Christen überhaupt ankam. Von einem unbetonten, rein abundanten Gebrauch des Pronomens ist freilich nach Pli Weise auch nicht die Rede. Die Meinung wird ähnlich sein, wie bei dem καὶ αὐτός v. 17f.; Eph 1, 22, nur daß hier der Grund nicht in einem Wandel des Subjekts liegt (etwa gegenüber dem vorangehenden Χριστός), sondern in dem Gegensatz gegen die Möglichkeit, daß Andere (aber nicht speziell die Irrlehrer) es nicht tun oder eventuell auch Andere anders von dem Ap und den Seinen reden mögen: „welchen wir unserseits — mögen Andere anders verfahren oder eventuell mögen Andere uns anders darstellen — verkündigen, indem wir etc." Den Ton aber hat in der Näherbestimmung nicht nur das zweimalige bzw. dreimalige, aber jedesmal dem Verbum nachgestellte *πάντα ἄνθρωπον*, freilich auch nicht der Zwecksatz *ἵνα παραστήσω μεν κτλ.* im Unterschied von dem ihn regierenden gewichtigen Partizipialsatz, sondern der Ton verteilt sich etwa gleichmäßig auf das *πάντα ἄνθρωπον* und auf das *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* im Partizipial- und das *τέλειον ἐν Χῷ* im Zwecksatz, indem diese Begriffe sichtlich in Korrespondenz zu einander stehen. Damit ist schon gesagt, daß der Ap nicht die „Universalität" seiner Predigttätigkeit im Auge hat, was übrigens erfordert hätte, daß das „Jedermann" bereits bei *καταγγέλλομεν* stünde („welchen wir unserseits Jedermann verkündigen, indem wir etc."). Vielmehr werden dem Ap (wie schon Einl. S. 12 Anm. 1 angedeutet ward) gewisse Vorwürfe vor Augen stehen, die seitens der Irrlehrer laut geworden waren, als sei den kolossensischen Christen bisher das Vollmaß der Weisheit vorenthalten worden und wären sie nicht zur Vollkommenheit angeleitet worden; Vorwürfe, die freilich nicht zunächst ihm selbst galten, sondern, wie in den Verhältnissen lag, zuvörderst auf Epaphras abzielten, aber wohl auch dem Ap mit gemeint waren, bzw. auf ihn und seinen ganzen Kreis ausgedehnt wurden, weswegen er durchaus angemessen hier in der ersten Person Pluralis redet.[1])

Die Einzelheiten des Verses bedürfen kaum eines erklärenden Wortes. Da *νουθετεῖν* (den *νοῦς* zurechtsetzen, sei es in Ermahnung, sei es in Belehrung, vgl. 1 Kr 10, 11; Eph 6, 4) und *διδάσκειν* etwas sehr anderes ist als *καταγγέλλειν Χόν*, so sind die Partizipien nicht eigentliche Modalbestimmungen, sondern drücken das mit der Verkündigung sich verbindende Tun aus.

---

[1]) Es ist auch hier ein Irrtum, zu meinen, der Ap wechsele unterschiedslos zwischen der ersten Person Singularis und Pluralis (vgl. zu Phlm v. 1 u. ö.). Daß die Vorwürfe aber auch auf ihn erstreckt wurden, zeigt v. 29 und 3, 1 (vgl. z. letzt. Stelle). Man wird eben von Epaphras auf ihn geschlossen haben, bzw. ihn getadelt haben, daß er nicht besser dafür sorge, daß überall die *τελειότης* verkündigt werde.

Ἐν πάσῃ σοφίᾳ tritt dem Kontext entsprechend zu beidem und nicht bloß zu διδάσκοντες oder gar zu καταγγέλλομεν. Ebenso fordert der Zusammenhang, daß es nicht von der Art des Anweisens und Unterweisens, sondern von dem Gebiet, auf dem es sich bewegt und darauf es sich erstreckt, verstanden werde. Um ein παριστάναι aber handelt es sich, was hier natürlich noch weniger als v. 22 mit Bezug auf das Gericht gemeint sein kann, sondern gerade auf die Gegenwart sich bezieht, in der die Christen als vollkommene in Christo zu stehen kommen sollen. Dies τέλειος endlich ist wiederum kontextgemäß nicht von sittlicher Vollkommenheit ganz im allgemeinen zu verstehen, sondern von jenem prinzipiellen „am Ziele sein“, wie es die Irrlehrer ihrerseits erst da eingetreten sein ließen, wo man sich ihren Satzungen unterwarf, während Pl es da erreicht wußte, wo man den Weg zu gehen bereit war, den er verkündigte.[1])

Auch der Anschluß von v. 29 ist einfach. Allerdings heißt es nicht εἰς ὃ κἀγώ, so daß die Meinung sein könnte, daß wie die ἡμεῖς so speziell auch der Ap tue. Aber es wird auch nicht ein zweites andersartiges Tun einfach neben das vorige gestellt, etwa ein Beten neben das Ermahnen, als ob auch v. 29 das Subjekt pluralisch wäre. Vielmehr schreibt der Ap εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος, wobei das καί nur steigernd gefaßt werden kann („worauf los ich sogar κοπιῶ κτλ.“). Die Begriffe κοπιᾶν und ἀγωνίζεσθαι aber sind sozusagen als formale Begriffe behandelt, die ihre inhaltliche Bestimmtheit entweder durch besondere Zusätze (wie 4, 12: ἐν ταῖς προσευχαῖς) oder aus dem Kontext erhalten. Letzteres ist hier der Fall. Und zwar ist es das εἰς ὅ, das die Bestimmung gibt: „worauf los, d. h. zur Erfüllung welcher Aufgabe“ Dabei ist es ziemlich gleich, ob κοπιᾶν als in sich geschlossener Begriff gemeint sei, während das Partizipium ἀγωνιζόμενος als weiteres Moment hinzutritt (vgl. 1 Kr 4, 12), oder ob es in enger Verbindung mit dem Partizipium stehe: „sich müde ringen“. Auch im ersteren Falle kann nämlich der Sinn des κοπιᾶν nicht zum bloßen „sich um etwas bemühen“ abgeschwächt werden, da damit keine Steigerung gegeben wäre, sondern es müßte übersetzt werden: „zur Erfüllung welcher Aufgabe ich mich sogar müde plage, ringend“. In beiden Fällen paßt der Zusatz: „gemäß seiner (Christi) in mir kraftvoll wirkenden Energie“, ein Wort, das nicht Ausdruck der Selbstüberhebung ist, sondern der Tatsache, daß der Ap sich zur Erfüllung seiner Aufgabe gedrängt und gebunden sieht von der Kraft dessen, der ihm die Aufgabe gestellt

---

[1]) In dem τέλειος ein Lehnwort aus dem „Mysterienwesen“ zu sehen (Lightf.), besteht kaum ein Anlaß. Weit eher könnte man an den Gebrauch des Wortes Eph 4, 13 (vgl. S. 192f.) erinnern.

hat und ihn zu rastloser Erfüllung derselben bis zur Erschöpfung innerlich nötigt.

Doch würde der ganze Satz kaum beigefügt sein, wenn er nicht zugleich den Übergang hätte bilden sollen zu dem, was man eigentlich erst das wirkliche Briefkorpus nennen kann, das nun recht in der Weise, wie es in den Briefen üblich war, mit einem *θέλω (γὰρ) ὑμᾶς εἰδέναι* (2, 1) einsetzt: „Ich will nämlich, daß ihr wißt, welchen Kampf ich habe für euch und die in Laodicea etc. (v. 1—3), und zwar darum, damit euch niemand beschwatze (v. 4 f.). Wie ihr also aufnahmet, so etc." (v. 6 ff.)[1]

Daß das *ἡλίκον ἀγῶνα* dabei auf *ἀγωνιζόμενος* 1, 29 zurückblickt, ist offenbar. So wenig wie dort handelt es sich hier speziell um Gebetsringen. Es ist das sich absorgen, das allerdings in der vorliegenden Situation ganz besonders durch dringendes Gebet sich betätigt haben wird, aber daneben wohl auch durch Erwägungen in der Stille des Herzens und im Gespräch mit den Mitarbeitern, was für Wege sich wohl finden ließen, den kolossensischen und laodicenischen Christen, wie allen, die des Ap Angesicht noch nicht leiblich geschaut haben, dasjenige zuzuwenden, was der mit *ἵνα* v. 2 eingeleitete Satz aussagt. Die Erwähnung der laodicenischen Christen ebenso wie die Nichtnennung derer in Hierapolis haben schon in der Einl S. 13 Erklärung gefunden. Pl hat augenscheinlich schon jetzt vor, den Brief auch nach Laodicea zu dirigieren, wo ihn dann auch die wenigen Christen aus Hierapolis kennen lernen werden. Dieselben sind natürlich hier unter denen, *ὅσοι οὐχ ἑόρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί* inbegriffen. Aber nicht sie allein sind gemeint. Freilich geht es auch nicht auf alle Christen schlechthin, die den Ap noch nicht gesehen haben, wohl aber auf alle dem paulinischen Gebiet angehörigen. Im Hintergrund wird wieder eine Beziehung auf jene Vorwürfe liegen, die man, wie zu v. 28 bemerkt ward, seitens der kolossensischen Irr-

---

[1]) Vgl. das besonders in den B. Pap. ungemein häufige *γινώσκειν σε θέλω* nach dem Gruß und der Versicherung fürbittenden Gedenkens etc. (27, 4; 261, 3; 385, 4; 435, 3; 594, 2; 844, 3 u. ö.; dazu Gr. Pap. I, S. 281, 5; 299, 5). — Natürlich könnte eine ähnliche Wendung auch innerhalb des eigentlichen Briefkorpus vorkommen (vgl. 1 Kr 11, 3: *θέλω δε ὑμᾶς εἰδέναι* und die häufigen negativen Wendungen: *οὐ θέλω δὲ κτλ.* oder *ἢ ἀγνοεῖτε* u. dgl.). Aber hier liegt es doch tatsächlich so, daß das ganze erste Kapitel schon syntaktisch aufs engste zusammenhängt und sich wirklich nur als Erweiterung des üblichen Eingangs erwies. Hätte der Ap sich nicht schon im Anschluß an die Eingangsworte so ausführlich expliziert, so wäre weder der Übergang in 1, 29 noch das *γάρ* 2, 1 nötig gewesen, bzw. er hätte statt dessen ein *δέ μεταβατικόν* geschrieben. „Wir danken Gott für euch. Wir hören aber auch nicht auf mit Fürbitten. — Ich möchte euch aber wissen lassen." Man kann nach dem Allen kaum sagen, daß das *θέλω γὰρ κτλ.* die folgende Aussage „besonders betone", sondern es führt mit selbstverständlichem Nachdruck die eigentliche Aussage des Briefes überhaupt ein.

lehrer erhoben haben muß (vgl. v. 4f.). Und zwar haben dieselben, wie der Zusatz zeigt (vgl. schon oben S. 349 Anm. 1), nicht bloß dahin gelautet, daß Pl es in Kolossae und Laodicea daran habe fehlen lassen, für das Vollmaß christlicher Erkenntnis zu sorgen, sondern allgemeiner, daß er überhaupt, wie es scheine, da, wo er nicht selbst hinkomme, dieser Unterlassung sich gern schuldig mache.[1])

Dazu würde nun freilich v. 2f. nicht passen, wenn es dort hieße: „daß eure Herzen getröstet werden möchten“.[2]) Davon kann ja aber gar nicht die Rede sein. Denn daß die Kolosser wegen des Auftretens der Irrlehrer trostbedürftig gewesen seien, ist eine mit nichts zu begründende, wunderliche Verlegenheitsauskunft, die zu allem Überfluß noch durch das *αὐτῶν* (nicht *ὑμῶν*) widerlegt wird. Da aber *παρακαλεῖν* auch nicht für „stärken, festigen u. dgl.“ gesetzt sein kann, sondern nur ein darauf abzielendes Tun ausdrücken würde, so bleibt nur die Erklärung: „daß ihre Herzen ermuntert oder ermahnt werden möchten“. Auch damit wäre jedoch kein dem Zusammenhang entsprechender Gedanke gewonnen. Derselbe fordert vielmehr eine Ergänzung. Man hat dieselbe nun so hergestellt, daß man das *συμβιβασθέντες*, sei es die Folge, sei es den Weg der Ermunterung angebend, eng mit *εἰς πᾶν πλοῦτος* verbindet, und das *ἐν ἀγάπῃ* teils als erstes Moment, worauf das *συμβιβασθέντες* abziele, gelten läßt, wozu *εἰς πᾶν πλοῦτος* als zweites trete (*καί* = und; vgl. Mpsv.), teils aber es adverbiell faßt (*καί* = auch), wobei wieder *συμβιβάζειν* bald als „zusammenfügen“, bald als „belehren“ erklärt wird; d. h. man übersetzt: „daß ihre Herzen ermuntert werden, so daß sie oder indem sie zusammengeschlossen werden in Liebe und zu allem Reichtum; oder: indem sie zusammengeschlossen werden in Liebe auch zu allem Reichtum; oder: indem sie liebevoll eingeführt werden auch in allen Reichtum“. Aber nicht nur, daß die Vorstellung:

---

[1]) Ich setze es oben als selbstverständlich voraus, daß der Zusatz *καὶ ὅσοι κτλ.* nicht etwa eine zweite Klasse neben die zuvorgenannten stelle, sei es in dem Sinne, daß die Kolosser und Laodicener ihn allerdings von Angesicht kennen sollen, diese anderen aber nicht, sei es gar in dem Sinne, daß das *καὶ ὅσοι* zu übersetzen wäre: „auch diejenigen unter euch, welche“. Es entscheidet hiergegen nicht nur 1, 4 u. 7f., sondern auch das *αἱ καρδίαι αὐτῶν* (nicht *ὑμῶν*) v. 2, das voraussetzt, daß die *ὅσοι οὐχ ἑόρακαν* die Leser mitbefassen (vgl. Hfm.). *Ἐν σαρκί* kann zu *τὸ πρόσωπόν μου* oder zu *ἑόρακαν* gezogen werden. Ersteres ist das natürlichere.

[2]) *Ἵνα* hängt von *ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω* ab und drückt die Richtung des *ἀγωνίζεσθαι* aus: „in der Richtung darauf, daß“. Das *ἐν σαρκί* aber steht in einem gewissen Gegensatz zu einer gleichwohl möglichen geistigen Gemeinschaft, ohne daß daraus folgen müßte, daß auch jenes *ἐν πνεύματι* 1, 8 in dem dort abgewiesenen Sinne einer nur auf solcher geistigen Gemeinschaft beruhenden Liebe gemeint sei, was nur dann der Fall wäre, wenn die beiden Sätze in engem Zusammenhang ausgesprochen wären.

„zusammengeschlossen werden zu allem Reichtum etc.“ noch mehr wie die andere: „unterwiesen werden zu allem Reichtum etc.“ sehr hart wäre; vor allem erschiene auch das Ganze als eine wunderlich umständliche Umschreibung des allein natürlichen *ἵνα συμβιβασθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς πᾶν πλοῦτος κτλ.* Eben dies letztere weist darauf, daß man wirklich das *παρακληθῶσιν* eng mit der Zielbestimmung zu verknüpfen haben wird, während das absolute Partizipium ähnlich wie Eph 3, 18 — und nun allerdings auch zweifellos mit entsprechender Fassung des *ἐν ἀγάπῃ* — den Charakter eines Zwischengedankens trägt, nur daß derselbe hier nicht, wie dort, als Folgerung (dort aus den voranstehenden Infinitiven) gedacht sein kann, sondern — was in Eph weniger wahrscheinlich war — als Voraussetzung: „daß ermuntert werden möchten die Herzen derselben — Leute, die zusammengeschlossen (oder unterwiesen) sind in Liebe! — auch zu allem Reichtum der *πληροφ.* etc., d. h. in der Richtung darauf hin, daß all dieser Reichtum bei ihnen sich finden möge.“ So nämlich ist das *παρακληθῆναι εἰς πᾶν πλοῦτος κτλ.* gedacht (*εἰς* auch hier = in — hinein).[1]) Allerdings wird dabei richtig sein, was Hpt. bemerkt, daß es sich nach dem Kontext nicht um qualitative, sondern um quantitative Erkenntnisbereicherung handelt, d. h. daß man *πληροφορία* nicht im Sinne von Gewißheit, sondern im Sinne von Fülle zu verstehen hat. Denn nicht darauf ging der Vorwurf der Gegner, daß Pl und die Seinen es daran fehlen ließen, die Erkenntnis der Leser zur festen Überzeugung zu führen, sondern darauf, daß sie ihnen die volle Erkenntnis vorenthalten hätten.[2]) Aber trotzdem er-

---

[1]) Die Verschiedenheit in der Meinung des Partizipiums im Vergleich mit Eph ist nicht nur durch den Zusammenhang, sondern insbesondere durch das andere Tempus hier und dort bedingt. Während nämlich das dort angewandte Perfekt „die Handlung als in ihren Wirkungen fortbestehend“ charakterisiert und darum dort ein Folgerungssatz als Umschreibung möglich ist: „so daß ihr gegründete seid“ (vgl. z. St.), blickt der Aorist so auf die geschehene Handlung zurück, daß sie dem Redenden als abgeschlossen vor Augen steht: „Leute, die das *συμβιβασθῆναι* erfahren haben = nachdem ihnen dies widerfuhr“ (vgl. Kühner-Gerth I S. 153). Sachlich stimmt gleichwohl die „consecutio temporum“, insofern auch in Eph das in Liebe gewurzelt sein dem Befähigtwerden zur vollen Erkenntnis vorangehend gedacht ist. Wie diese Übereinstimmung die oben gegebene Erklärung bestätigt, so dient die Epheserparallele zugleich zur Erklärung der mit Recht als auffällig bezeichneten Erwähnung der Liebe, allerdings nur vorausgesetzt, daß Eph wirklich, wie wir annahmen, früher geschrieben ist. Was dort als das dritte und letzte Element der Voraussetzung des Zwecksatzes erschien, wird hier in nun durchaus erklärlicher Weise als Zusammenfassung für die ganze Voraussetzung gebraucht. Dabei empfiehlt sich die oben zur Wahl gestellte Bedeutung: „unterwiesen sein“ durch den Kontext. Zur Liebe, in der sie unterwiesen worden, soll die Freudigkeit und Fülle der Erkenntnis sich gesellen.

[2]) Dieselbe Fassung von *πληροφορία* schon bei Grot. unter Hinweis

scheint der Ausdruck *παρακαλεῖν* der Situation durchaus angemessen. Es gibt einen Mangel an Erkenntnis, der keineswegs daherstammt, daß das Erkenntnisobjekt tatsächlich unzugänglich wäre, sondern daher, daß das Herz nicht wagt, die gegebene Erkenntnis auszuschöpfen. Und so sah Pl die Sache eben bei den kolossensischen Christen an. Man beachte v. 2ᵇ und 3: „zur Erkenntnis des Geheimnisses Gottes, Christi, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis in verborgener Weise vorhanden sind“; dazu die oben gegebene Erklärung von 1, 15 ff., die gleichfalls zeigt, daß der Ap den Mangel der Erkenntnis der Leser darin sucht, daß sie es nicht verstanden, ja gewissermaßen nicht gewagt haben, sich den Inhalt ihres Glaubens an Christus völlig klar zu machen. Dies aber ist, wie er sagt, das Ziel seines heißen Bemühens bei allen, die ihn nicht von Angesicht gesehen haben und nicht Gelegenheit hatten, durch seinen persönlichen Einfluß dazu angeleitet und ermuntert zu werden. Betreffs des *συμβιβάσθέντες* übrigens ist die Entscheidung, ob es im Sinne von „zusammengeschlossen“ oder von „unterwiesen“ stehe, nicht unschwierig. Der Gebrauch in 2, 19; Eph 4, 16 sowie das *ἐν ἀγάπῃ* scheint mehr für ersteres, der nähere Kontext mehr für letzteres zu sprechen (vgl. 1 Kr 2, 16). Da dem Griechen die zwei „Bedeutungen“ nicht so fremdartig nebeneinander stehen, wie im Deutschen die zwei Begriffe, sondern die zweite eben nur die metonymische Verwendung desselben Begriffs ist, wie er in der ersten heraustritt, wird man, wie schon in der Anm. voriger Seite bemerkt, vielleicht trotz 2, 19 u. Eph 4, 16 hier die zweite vorziehen dürfen.[1])

Hinzutritt: *εἰς ἐπίγνωσιν τ. μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ*; denn

---

auf die Bedeutung von *πληροφορεῖσθαι* = *πληροῦσθαι*. Das Wort ist erst im NT nachweisbar (hier; 1 Th 1, 5; Hb 6, 11; 10, 22) und ist von da in die kirchliche Gräzität übergegangen, allerdings, wie es scheint, ganz vorwiegend in der Bedeutung „völlige Überzeugung“. Doch hat schon Lightf. bemerkt, daß dieser Sinn im NT nur 1 Th 1, 5 zweifellos ist. Die Etymologie fordert ihn in der Tat nicht. Das Wort ist abgeleitet von *πληροφορεῖν* jemanden oder etwas voll machen, *πληροφορεῖσθαι* voll werden = zum Vollzuge kommen oder erfüllt = einer Sache gewiß werden. Hiernach kann es an unserer Stelle sicher heißen: „das zum Vollzuge gekommen sein, das im Vollmaß vorhanden sein.“ Vgl. auch Clem. Rom 42, 3, wo das *μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγ.* trotz des kurz vorher stehenden *πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως*, ja vielleicht gerade angesichts dessen besagen wird: „unter Erfülltsein mit hl. Geist“ (vgl. 54, 1 und die häufige ntl Formel *πλήρης* oder *πλησθείς πν. ἁγ.*). — Wollte man doch die andere Fassung a. u. St. bevorzugen, so wäre kaum eine andere Übersetzung möglich als: „zu allem Reichtum, den die Gewißheit der Einsicht verleiht“. Doch fällt das, wie bemerkt, aus dem Zusammenhang heraus.

[1]) Was die Nennung gerade der *καρδίαι* statt der Personen selbst anlangt, so ist Eph 1, 18 zu vergleichen. *Σύνεσις* steht wie Eph 3, 4. — Ob man *πᾶν πλοῦτος* oder *πᾶν τὸ πλ.* oder *πάντα πλοῦτον* oder *πάντα τὸν πλοῦτον* liest, ist ziemlich gleichgültig. Das Neutr. wird durch 1, 27 empfohlen.

so wird zu lesen sein.[1]) Da *ἐπίγνωσις*, selbst wenn es entgegen unseren Bemerkungen zu 1, 9f. (S. 305) und Eph 1, 17 (S. 98f.) gesteigerte Erkenntnis ausdrücken könnte, doch auf keinen Fall geradezu die Erkenntnisfülle („Vollerkenntnis") besagen kann, so empfiehlt es sich kaum, diese Zielbestimmung parallel dem voranstehenden *εἰς πᾶν πλοῦτος* zu nehmen, sondern es gibt die Richtung an, in welcher die *σύνεσις* gedacht ist, bzw. die bei dem Wunsche des Ap letztlich ihm vor Augen steht; ein Satzverhältnis, das auch durch die sonst auffällige Unbestimmtheit von *τῆς συνέσεως* empfohlen wird. Der ganze Satz lautet also: „Ich möchte euch nämlich wissen lassen, welchen Kampf ich für euch und die Andern alle habe, daß doch möchten die Herzen derselben — Leute, die unterwiesen wurden in Liebe! — auch zu allem Reichtum der Fülle der Einsicht in Richtung auf Erkenntnis des Geheimnisses Gottes, Christi, ermuntert werden." Denn darüber sollte kein Zweifel sein, daß, wenn die LA *θεοῦ Χοῦ* richtig ist, der Genit. *Χοῦ* Apposition zu *τ. μυστηρίου* ist und nicht etwa von *τοῦ θεοῦ* abhängt, so daß „der Gott Christi" gemeint wäre, geschweige daß eine Koordination vorläge, wonach *τοῦ θεοῦ* die Prädizierung zu *Χοῦ* würde: „der Gott Christus". Letzteres entbehrte aller Analogie beim Ap; für ersteres kann man sich allerdings auf Eph 1, 17, sowie auf die zu Eph 1, 3 erklärte Formel *ὁ θεὸς κ. πατὴρ τ. κυρίου ἡμῶν Ἰοῦ Χοῦ* berufen, doch steht eben dort überall das *τ. κυρίου κτλ.* dabei und wäre dem Ap darum auch hier wohl in die Feder gelaufen. Vor allem aber spricht dagegen der Zusammenhang, aus dem deutlich erhellt, daß dem Ap Christus und nicht der Gott Christi als der vor Augen steht, in dem der Gläubige bereits Alles zu eigen hat. — Der Gedanke ist dabei durchaus klar. In Christo ist letztlich in der Tat das Geheimnis Gottes *κατ᾽ ἐξοχήν*, der gesamte Heilsrat Gottes gegeben. Ihn ergreifen und erkennen heißt, den Schlüssel gefunden haben zum Verständnis des Wesens und Wertes aller Dinge und zur Erkenntnis des Willens und der Wege Gottes und damit zu dem ganzen Reichtum der Fülle des Verständnisses gelangen.[2])

---

[1]) Es ist dies die LA von B und Hilar. Daneben findet sich: *τ. θ. ὅ ἐστιν Χός; τ. θ. ἐν Χῷ; τ. θ. τοῦ ἐν Χῷ; τ. θεοῦ; τ. Χοῦ; τ. θ. πατρὸς Χοῦ; τ. θ. πατρὸς τοῦ Χοῦ; τ. θ. καὶ πατρὸς τ. Χοῦ; τ. θ. καὶ Χοῦ; τ. θ. πατρὸς καὶ τ. Χοῦ; τ. θ. πατρὸς καὶ τ. Χοῦ; τ. θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χοῦ;* domini quod de Christo (? aethiop.). Mit Recht erklärt Lightf., daß augenscheinlich die LA von B denjenigen Text darstellt, aus dem die übrigen Formen sich am einfachsten herleiten lassen.

[2]) Wenn Mey. gegen die obige Erklärung geltend gemacht hat, daß sich Pl dann „so mißverständlich wie möglich ausgedrückt hätte", so ist die Unbrauchbarkeit dieses Arguments schon zu Eph 1, 7f. angemerkt worden. Gewiß hätte der Ap schreiben können, was ihn z. B. Cod. D schreiben läßt: *ὅ ἐστιν Χός*, aber er hat eben nicht so geschrieben, weil

Doch bleibt es dem Leser so wenig wie v. 25 (vgl. S. 348 oben) überlassen, die letzteren Gedanken selbständig zu vollziehen. vielmehr dient v. 3 dazu, sie auszuführen, indem er sich mit *Χριστοῦ* aufs engste zusammenschließt: „Christi, in welchem sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis *ἀπόκρυφοι*, so daß es eben darauf, aber nur darauf ankommt, sie in ihm aufzusuchen".[1]) *Ἀπόκρυφοι* steht dabei nicht an Stelle eines Partizips Perf., so daß es mit *ἐστίν* als „Perfektum Passivi" zusammengenommen werden dürfte, wogegen die Wortstellung entscheidet. Es kann aber auch nicht als Prädikat gedacht sein, wodurch der Gegensatz entstünde, daß diese Schätze außer ihm nicht verborgene seien und endlich kann es nicht Attribut zu *θησαυροί* sein, wozu der Artikel notwendig wäre, sondern es kann nur die Art und Weise des Seins in Christo angeben. Zu übersetzen ist darum: „in welchem (vorhanden) sind alle Schätze als verborgene, d. h. verborgenerweise". Man braucht in Wahrheit nichts anderes zu tun, als in ihn sich zu versenken und die mit ihm gegebene Fülle je mehr und mehr auszuschöpfen; dann wird man in den ganzen Reichtum der Fülle der Erkenntnis eindringen. Und daß die Gläubigen dazu sich ermuntern lassen und ermuntert werden, darauf geht des Ap Bestreben allenthalben.

Der Ap macht aber den Lesern diese Mitteilung von seinem *ἀγωνίζεσθαι*, „damit niemand sie beschwatze mit Überredungskünsten". Man hat zumeist hierbei an das Bemühen der Irrlehrer gedacht, ihre *σοφία* an den Mann zu bringen. Aber dem widerspricht der folgende Satz mit seinem *γάρ*, für den man vergeblich den schönen Terminus „Erweckungsgrund" erfunden hat. Das, worauf sich v. 5 letztlich bezieht, muß etwas sein, was durch des Ap Abwesenheit dem Fleische nach in Frage gestellt, durch seine Anwesenheit dem Geiste nach dagegen als möglich bzw. wirklich erwiesen wird. Das kann aber nicht die Rede der Irrlehrer sein.

---

ihm der Gedanke, daß man ihn so mißverstehen könnte, wie Mey. tut, in diesem Kontext (vgl. oben) gar nicht gekommen sein wird. Vgl. übrigens auch das gleich folgende *ἐν ᾧ*. Als vorsichtiger Mann hätte Pl nach jenem hermeneut. Grundsatz auch das nicht schreiben dürfen, sondern etwa *ὅς* oder *ὅ* (je nachdem er bezog) *[illegible]* oder dgl., wie er denn überhaupt den Auslegern gewiß manche Mühe erspart hätte, wenn er jenen Gesichtspunkt der „Unmißverständlichkeit" bei der Wahl und Formulierung seiner Aussagen fleißiger zur Geltung gebracht hätte, statt als lebhaft und ungezwungen schreibender Autor vorauszusetzen, daß die Leser mit ihm denken und empfinden, bzw. dem Kontext und dem Gebrauch des Ap sich anpassen.

[1]) Die Beziehung des *ἐν ᾧ* auf *Χοῦ*, nicht auf *τ. μυστηρίου* ergibt sich ebenso wie oben die Fassung des Genit. *Χοῦ* als neben *τ. μυστηρίου τ. θεοῦ* tretend aus dem Kontext. Sachlich macht es allerdings keinen Unterschied. Der Vorschlag Hpts.'s *Χοῦ* als Glosse zu streichen, ist durch die angebliche Schwerfälligkeit und Undurchsichtigkeit der Rede nicht motiviert.

daß man über Christus und den Glauben an ihn hinaus noch eines Weiteren zum Heile oder doch zur Vollkommenheit bedürfe; vielmehr kann nur auf jene Verdächtigungen Bezug genommen werden, gegen die v. 1—3 sich wendete, als lasse es Pl an der nötigen Fürsorge für die Vollerziehung der Leser des Briefes, wie überhaupt der ihm persönlich fremd gebliebenen Gemeinden fehlen. Pl stellt dem gegenüber, daß er, wenn auch dem Fleische nach abwesend, doch fürbittend und fürsorgend im Geiste bei ihnen sei.

Man würde sich diesem m. W. zuerst von Hfm. klar erkannten Verständnis der Verse kaum so hartnäckig verschlossen haben, wie es der Fall scheint, wenn man sich nicht durch das *οὖν* v. 6 genötigt erachtete, diesen weiteren Satz als Folgerung oder Wiederaufnahme von v. 4 anzusehen: „dieses sage ich, damit euch niemand beschwatze, denn etc. — Wie ihr also Christum — empfinget, so wandelt in ihm“. Eine solche Verknüpfung der Sätze ist jedoch nur so lange naheliegend, als man v. 4, wie eine Anzahl von Zeugen empfehlen, mit *δέ* an v. 1—3 angeknüpft sein läßt. Denn dann scheinen allerdings v. 4 u. 5 ein das Voranstehende weiter führendes Glied der Rede zu bilden, über welches das *οὖν* nicht leicht zurückgreifen kann: „Ich wünsche nämlich, daß ihr wisset von meinem Ringen um die Vervollkommnung aller mir vertrauten Gemeinden. — Dies a b e r sage ich, damit ihr euch nicht (durch falsche Lehrer) beschwatzen lasset. Also denn bleibet bei dem, was ihr überkommen habt.“ Aber jenes *δέ* ist lediglich eine diesem vermeintlichen Gedankenfortschritt zu Liebe vorgenommene Korrektur, der das Zeugnis von B ℵ A Euth. [cod] Ambrst. und Aug. entgegensteht. Streicht man es in Übereinstimmung mit unseren „kritischen“ Ausgaben, so gewinnt der asyndetisch angeschlossene Satz den Wert zwar nicht einer Parenthese, aber doch eben einer den Gedanken n i c h t weiter führenden Bemerkung und das *οὖν* v. 6 kann und muß nun, wenn auch gewissermaßen durch v. 5 hindurch, als in Beziehung zu v. 1—3 stehend angesehen werden, ein Satzverhältnis, das auch darin zum Ausdruck kommt, daß mit dem *ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χὸν Ἰοῦν* augenscheinlich auf v. 3 zurückgegriffen wird: „Ich wünsche nämlich, daß ihr „wisset von meinem Ringen für euch und alle anderen, daß ihre „Herzen ermuntert werden möchten zu allem Reichtum etc. in „Richtung auf die Erkenntnis Christi. — Dies sage ich, damit euch „niemand beschwatze (als ob es nicht so wäre). Wenn ich nämlich „auch dem Fleische nach fern bin, so bin ich doch dem Geiste nach „in eurer Mitte, mit Freuden auch sehend euren Glauben etc. — „Also denn (entsprechend jenem meinem *ἀγωνίζεσθαι* bitte ich darum) „wie ihr Christum Jesum als den Herrn empfangen habt, so wandelt „in ihm.“ M. a. W.: v. 6 b r i n g t e i n e d e m *ἀγών* d e s Ap v. 1) e n t s p r e c h e n d e M a h n u n g u n d b e g i n n t d a m i t n u n

endlich wirklich mit dem, was der Brief eigentlich intendierte.[1])

Was das einzelne in v. 4 u. 5 anlangt, so bedürfen die Worte *παραλογίζεσθαι* und *πιθανολογία* kaum der Erörterung. Jenes bedeutet: „durch falsche Schlüsse in die Irre führen“, dieses ist die Kunst des „Wahrscheinlichmachens“. Welcher Art die Schlüsse der Irrlehrer waren, kann man sich denken. Man wies darauf hin, wie der Ap von Ort zu Ort eile, wie er sich bisher noch gar nicht um die phrygischen Gemeinden gekümmert habe. Man entschuldigte dies vielleicht damit, daß er ja freilich dazu auch nicht Zeit haben möge u. dgl., aber item, man wird, wenn auch noch so vorsichtig gegenüber Pl, ihn eines Mangels in dieser Richtung bezichtigt haben. Dem stellt nun der Ap gegenüber, wie er, obwohl in der Tat leiblich ihnen fern, doch im Geiste in ihrer Mitte sei und mit ihnen gewissermaßen Verkehr pflege.

Er fügt aber bei: *χαίρων καὶ βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν κτλ.* Die Voranstellung von *χαίρων* hat immer wieder Schwierigkeit bereitet, die aber gewiß nicht dadurch zu lösen ist, daß man es mit Hpt. zum Vorangehenden zieht: „ich bin voll Freude bei euch“, worauf dann *καὶ βλέπων* den Grund der Freude nachbringen soll: „und zwar“. Abgesehen von der Frage, ob überhaupt in diesem Falle *καὶ* derart anwendbar sei, würde dadurch das *χαίρων* in einer im Zusammenhang unmotivierten Weise hervorgehoben.[2]) Ebensowenig ist es zulässig ein *ἐφ᾽ ὑμῖν* zu *χαίρων* zu ergänzen,

---

[1]) Der ganze Gedankenzug bisher läßt sich also folgendermaßen andeuten: Wir danken Gott, gehört habend 1, 3—8. Darum auch wir, hören nicht auf zu bitten, daß ihr erfüllt werden möget — in das Reich des Sohns seiner Liebe 1, 9—13. In welchem wir haben etc., welcher ist Bild etc. — weil in ihm die ganze Fülle wohnen wollte und durch ihn das All versöhnt werden sollte — und hat euch versöhnt, wofern ihr bleibt — bei dem Evangelium, von dem ich, Pl. Diener ward (1, 14—23), der ich jetzt mich freue — für die Kirche, deren Diener ich ward gemäß der mir gewordenen Aufgabe, zu euch hin das Ev zu tragen von Christo, welchen wir unserseits verkündigen, indem wir jedermann zur Vollkommenheit bringen möchten, worum ich mich auch abmühe und abringe (1, 24—29). — Denn dies möchte ich euch in der Tat wissen lassen, wie ich darum ringe, daß ihr zur Vollkommenheit kommt in Richtung auf die Erkenntnis Christi (2, 1—3). Dies sage ich, damit euch niemand etwas anderes vorrede (2, 4f.). Also denn, entsprechend jenem meinen Ringen und in Anknüpfung an euren Glauben fordere ich euch jetzt auf etc. 2, 6ff.

[2]) Hpt. nennt den von ihm angenommenen Gebrauch von *καί* „applikativ“. Richtiger wäre wohl zu sagen „explikativ“. Aber das „begründende“ *καὶ βλέπων* ergäbe weder eine Steigerung noch eine nähere Bestimmung zu *χαίρων* (vgl. Kühner-Gerth § 521, 2). Man kann wohl sagen: „sehend und (und das: und zwar: nämlich) mich freuend“, aber nicht umgekehrt. Wollte man jene explikative Fassung festhalten, so müßte man mit Hofm. das *βλέπων* „mit dem Nachdruck gesetzt sein lassen, den es dadurch hat, daß ein Abwesender spricht: Mit Freuden und vor Augen habend!“ Doch erscheint das sehr gesucht.

womit obendrein die Wortfolge nicht erklärt wäre. Es dürfte keine andere Möglichkeit bleiben, als das *χαίρων* dem *βλέπων* untergeordnet und das *καὶ* im Sinne von „auch (dazu)" zu denken, indem es das *βλέπων* dem *σὺν ὑμῖν εἰμί* anreiht: „als ein mich freuender auch sehend = indem ich mit Freuden auch sehe".[1])

Eine anderweite Verkennung der Wortstellung ist es, wenn man das *ὑμῶν* als besonders betont betrachtet.[2]) Der Grund der Voranstellung liegt vielmehr darin, daß das *τὴν τάξιν* zwecks Betonung ans Ende gestellt werden sollte: „mit Freuden auch sehend von euch (oder besser deutsch: bei euch) die *τάξις*". Daneben aber tritt: „und das feste Bollwerk eures Glaubens". Da *στερέωμα* häufig im militärischen Sinne gebraucht wird, so hat man dies auch hier angewandt und von da aus die gleiche Beziehung dem vorangehenden *τάξις* beigelegt. Aber es ist zu beiden kein Anlaß im Zusammenhang. Allerdings ist es richtig, daß *στερέωμα* für das Abstraktum „Festigkeit" nicht nachweisbar ist, wennschon Stellen wie Esth 9, 29, wo es offenbar = *στερέωσις* ist, nahe genug kommen; wohl aber bedeutet es das Festgemachte, das Feste; so speziell das Firmament (Gen 1, 6; Exod 24, 10 u. ö., wo Luther „die Veste" übersetzt; vgl auch 1 Mkk 9, 14: *στ. τῆς παρεμβολῆς* = die Kerntruppe), und nur daneben die „Festung" (Ps 17, 1 u. ö.). Man wird also die gewählte Übersetzung „Bollwerk" (Bohlenwerk; vgl. Kluge s. v.) ohne spezielle militärische Beziehung als durchaus angemessen anerkennen müssen, den Genit. *τ. πίστεως ὑμῶν* aber nicht so zu verstehen haben, daß gemeint wäre: „Bollwerk für euren Glauben", wobei dunkel bliebe, was sachlich damit gemeint sein soll, sondern so, daß der Glaube als ein „Bollwerk" gedacht ist. Hiemit entfällt nun auch jeder Grund *τάξις* als Schlachtordnung zu verstehen. Was Pl mit Freuden auch gewahr wird ist somit 1. die gute Ordnung, der geordnete Zustand des Gemeindewesens und 2. der gefestete Zustand ihres Christenglaubens. Beides muß ihm wiederholt und auch jetzt noch gerühmt worden sein. Damit steht nicht

---

[1]) Auch hier wieder empfiehlt sich, um den griech. Ausdruck nachempfinden zu lernen, eine möglichst getreue Nachahmung im Deutschen, wie sie dadurch erreicht wird, daß man an Stelle des reflexiven „sich freuen" ein Intransitivum, wie etwa „jauchzen, frohlocken" einfügt: „Frohlockend auch sehend eure Ordnung" = „mit Frohlocken auch sehend".

[2]) Mey.: „Das vorangerückte Pronomen verdankt diese Stellung der vorteilhaften Erwartung (?), welche die Kolosser vor vielen Anderen ihm erweckt haben". — Mehr Sinn dürfte darin liegen, wenn man gerade die Gleichstellung mit Anderen betont dächte. Es würde das *καί* dann mit auf das Objekt zu ziehen sein: „mit Freuden auch sehend eure Ordnung so wie ich anderwärts Ordnung sehe". Doch würde Pl nach seiner sonstigen Gewohnheit das *καί* dann wohl vor *ὑμῶν* gestellt haben.

in Widerspruch, daß er sich veranlaßt sieht, alsbald hernach ernstlich vor den Reden der Irrlehrer zu warnen, sondern es ergibt sich nur, daß es bisher jenen noch nicht gelungen ist, die gute Ordnung und die „Veste des Glaubens" der Gemeinde zu erschüttern. Sie sind noch nicht „bezaubert" wie die galatischen Christen es waren (Gl 3, 1), aber was ihnen allerdings fehlte, war die volle Einsicht in die unbedingte Zulänglichkeit des Werkes Christi bzw. in die Vollständigkeit der paulinischen Verkündigung, dadurch allein sie sicher sein konnten gegen die Versuche, ihnen unter Berufung auf angebliche sonderliche Erkenntnis als Voraussetzung vollkommenen Christentums und im weiteren Sinne als „necessaria ad salutem" noch allerlei Leistungen zuzumuten (vgl. Einl. S. 9 ff.).

Eben diesen Zumutungen tritt nun v. 6 — durch v. 5ᵇ allerdings vorbereitet, so daß aber v. 4 u. 5 nicht eigentlich parenthetisch gedacht sind (vgl. oben S. 357) — gegenüber. Die entscheidende Frage für den Vers aber ist die, ob das ὡς im Sinne einer Begründungspartikel steht (entsprechend dem, daß), oder ob es vergleichenden Wert hat (dem entsprechend, wie). In jenem Falle wird man entweder die Prädikate betonen: daß nämlich dem Aufgenommen- oder Überkommenhaben des Christus ein Wandel in ihm entsprechen müsse, oder die Näherbestimmung: daß nämlich der Tatsache, daß sie Christum als den Herrn überkommen oder aufgenommen haben, ein Wandeln in ihm gegenüberzutreten habe.[1] Aber beidemal erscheint der Anschluß mit οὖν unerträglich, gleichviel ob man v. 4 f. in der angegebenen Weise verstanden hat und das οὖν darüber zurückgreifen läßt oder ob man diese Verse bereits Bezug nehmen läßt auf die Reden der Irrlehrer. Man sollte ein entgegensetzendes oder doch metabatisches δέ erwarten: „Gemäß aber dem, daß ihr Christum als Herrn überkommen habt, so wandelt nun auch in ihm!" Indem der Ap οὖν schreibt, gibt er zu erkennen, daß sein Gedanke an der Art haftet, wie sie von Christo als dem Herrn gehört haben, d. h. er hat das ὡς im komparativen Sinne gemeint. Das οὖν stellt dabei die erhobene Forderung als dementsprechend hin, daß gesagt war, wie sehr es dem Ap angelegen sei, die Vollerkenntnis betreffend Christum allenthalben zu pflegen. Der Einwand gegen diese Fassung des ὡς, daß die Vergleichung auf diese Weise auf zwei heterogene Sätze bezogen werde, erledigt sich von selbst, wenn man beachtet, daß es nicht heißt: „so wie ihr Christum empfangen habt", — denn darum, und

[1]) Für letzteres hat man die Stellung des ἐν αὐτῷ vor dem Verbum geltend gemacht. Aber dieselbe entscheidet nichts, da es ebensogut möglich ist, daß der Ap den Imperativ um des Tons willen nachgestellt, als daß er ἐν αὐτῷ um des Tons willen vorangeschickt hat. Nur der Kontext kann in solchen Fällen entscheiden, was zu betonen sei.

nicht um ein An- und Aufnehmen handelt es sich tatsächlich nach dem paulinischen Gebrauch wie nach dem Kontext, — sondern daß *τὸν κύριον* als Prädikatsakkusativ hinzutritt, sowie anderseits, daß es nicht bloß heißt *ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε*, sondern daß auch hierzu weitere Bestimmungen treten: „entsprechend darum der Art, wie ihr den Christus Jesus empfinget als den Herren, wandelt in ihm als Leute, die gewurzelt sind und auferbaut werden in ihm und befestigt werden *τῇ πίστει*." Ja, man wird sagen dürfen, daß diese Näherbestimmungen starken Ton haben. Sie haben den Christus Jesus empfangen als den Herrn schlechthin — die subjektive Realisierung des Eph 1, 22 gesagten, daß er der Kirche als allüberwaltendes Haupt geschenkt worden ist (vgl. z. St.)! — entsprechend sollen sie in ihm als ihrem Lebenselement wandeln als solche, die mit dem Anfang ihres Christenstandes in ihm eingewurzelt sind und daraufhin nun je und je in ihm hinangebaut werden etc.[1]) Der Wechsel der Bilder entspricht dabei dem Wechsel der Tempora, und der Wechsel wie der Bilder, so der Tempora entspricht der Verschiedenheit der gemeinten Tatsachen. Das *ἐρριζωμένους εἶναι* nämlich wird erwähnt als das Widerfahrnis der Vergangenheit, dem das Wandeln in ihm entsprechen soll; das *ἐποικοδομεῖσθαι ἐν αὐτῷ* als dasjenige Erlebnis der Gegenwart, in welchem das Wandeln in ihm vor sich geht.[2]) Hinzutritt *καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει*. Denn daß das *ἐν* vor *τῇ πίστει* ursprünglich sei, ist ebenso unwahrscheinlich, wie, daß (*ἐν*) *τῇ πίστει κτλ.* mit dem Folgenden zu verbinden sei.[3]) Der Dativ *τῇ πίστει* kann instrumental oder als Dativ der Beziehung gedacht sein. Ersteres wird angesichts des Begriffes *βεβαιοῦσθαι* das richtige sein. Denn dies ist schwerlich ganz dasselbe wie *ἑδραῖον*

---

[1]) Hiermit wird auch hinfällig, daß der Ap bei vergleichender Fassung des *ὡς* ein *οὕτως* hätte folgen lassen müssen. Es ist das so wenig nötig wie im Deutschen ein „so". „Gleichwie ihr also Christum empfinget als den Herrn, wandelt in ihm als in ihm gewurzelte."

[2]) Es handelt sich hier nicht wie 1 Kr 3, 10 ff. und Eph 2, 20 um ein aufgebaut werden auf einem Grunde, wogegen nicht nur das *ἐν* statt *ἐπ' αὐτῷ*, sondern auch der Kontext spricht, sondern um ein aufgebaut werden zu etwas (vgl. Jud. v. 20; dazu Thucyd. 7, 4 vom Aufbauen einer Mauer; Arist. rhetor. I, 7, 31 vom Aufbauen einer Rede). Man könnte geradezu versucht sein, das Partizipium als mediales Reflexivum zu fassen: „euch aufbauend". Doch wird das Passiv im Sinne von: „euer Auferbautwerden in ihm habend" der Meinung des Ap entsprechen. Das Bild steht dem ersten nahe genug, um die Verknüpfung zu begreifen. Auch wir reden von dem Aufbau, dem schönen Bau eines Baumes, einer Blume u. dgl.

[3]) Für den bloßen Dativ treten BDdef vulg. und Patres ein. Zum Folgenden zieht z. B. Hfm. das von ihm aufgenommene *ἐν τ. πίστει*, indem er zusammenfaßt: *ἐν τ. πίστει — καθὼς ἐδιδάχθητε — περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ*. Die Härte des aller Näherbestimmung beraubten und dadurch nachhinkenden *καὶ βεβαιούμενοι* wirkt ungemein störend.

γίνεσθαι 1, 23, oder στερεοῦσθαι (v. 5), sondern es schließt den Gedanken an eine rechtliche Garantierung ein (vgl. Deißm., Bibelstud. S. 100 ff.). Die Meinung ist: „eure Heilsgewißheit findend durch den Glauben". Es tritt neben das „gewurzelt und Auferbauung erlebend in ihm" als Korrelat: „und gewiß gemacht werdend dadurch, daß ihr festhaltet an dem, was zuvor als Bollwerk charakterisiert ward". Eng mit dem so betonten Ausdruck, und wohl nur damit und nicht mit allen drei Begriffen, verbindet sich καθὼς ἐδιδάχθητε: „entsprechend dem wie ihr gelehrt wurdet", daß nämlich mit der πίστις und nichts Anderem die Heilsgewißheit gegeben ist. — Abgeschlossen wird endlich die Beschreibung des περιπατεῖν ἐν αὐτῷ durch περισσεύοντες ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαριστίᾳ, oder wenn ἐν αὐτῇ unecht sein sollte, durch περισσ. ἐν εὐχαριστίᾳ. In jenem Fall dient das Partizipium zur Verstärkung des τῇ πίστει, und ἐν εὐχ. fügt einen begleitenden Umstand bei (vgl. Eph 4, 19; 6, 24): „überreich darin seiend unter Dankbarkeit". Im anderen Falle wird die Dankbarkeit als dasjenige bezeichnet, was in überreichem Maße vorhanden sein soll. Das erstere wird auf Grund der äußeren Bezeugung vorzuziehen sein.[1]) Doch paßt eins so gut wie das andere in den Zusammenhang und die ganze Beschreibung nicht minder zu der vorauszusetzenden Situation. Man suchte den kolossensischen Christen einzureden, daß die durch Jesum Christum beschaffte Erlösung nicht in alle Wege genüge, daß es vielmehr gelte, durch besondere asketische Leistungen gegenüber von Einflüssen, auf die seine Erlösung sich nicht erstreckt habe, eine Ergänzung zu beschaffen, durch welche erst die nötige Vollkommenheit erreicht werde (vgl. Einl S. 9 ff.). Dem stellt der Ap die Mahnung entgegen, entsprechend dem, wie man den Christus Jesus als den Herrn empfangen hat, in ihm zu wandeln, indem man sich bewußt ist, in jenem Herrn gewurzelt zu sein, indem man in ihm seine Auferbauung vollzieht und indem man durch den Glauben, wie man gelehrt worden ist, sich die Heilsvergewisserung darreichen läßt, überschwenglich seiend nicht in asketischen Werken, sondern eben im Glauben unter Dankbarkeit für das, was Christus gebracht, statt in Verkennung seines vollgenügenden Heilswerks noch andere Wege zu suchen.

Asyndetisch fügt v. 8 die negative Seite zu der positiven Ermahnung: „Sehet zu, daß nicht Einer euch sein wird ὁ συλαγωγῶν."

---

[1]) Das ἐν αὐτῇ fehlt in ℵ A C, etl. Minusk., vulg. und anderen Überss. Dagegen steht es in B, bei den Syr. (wohl auch Ephr.: ut per hanc possitis abundare et in gratiarum actione), bei Ambrst. u. v. a. Daneben findet sich in D und besonders nach lat. Zeugen ἐν αὐτῷ. Dies konnte leicht aus ἐν αὐτῇ entstehen. Dagegen ist die nachträgliche Hinzufügung des letzteren wenig wahrscheinlich, da schon περισσ. ἐν εὐχ. guten Sinn gab. Möglich, daß der Ausfall mit Hpt. daher zu erklären ist, daß das Auge von dem ersten zum zweiten ἐν vorausirrte.

Wie Einl S. 12 bemerkt, hat Zahn auf die auffällige Formulierung des Satzes die Vermutung begründet, es sei vielleicht wesentlich eine Einzelpersönlichkeit gewesen, die die Irrlehre vertreten habe. Doch würde der Ap den betreffenden wohl noch deutlicher signalisiert haben.[1]) *Συλαγωγεῖν τινα* aber ist weder „berauben" (Luther) noch eigentlich „verführen"; es entspricht wohl am ersten etwa unserem „kapern", das wir gelegentlich in ähnlich übertragenem Sinne anwenden (vgl. Passow zu *σῦλον* und *συλᾶν*). Gemeint ist ein geistiges Überwältigen mit dem Resultat, daß der gekaperte in die Bahnen des *συλαγωγῶν* hineingezogen wird. Geschehen aber könnte dies *διὰ τ. φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν κτλ.* An und für sich könnten dies trotz der Nichtwiederholung des Artikels und der Präposition zwei verschiedene Dinge sein. Doch spricht der Kontext dagegen, da man schwer einsehen würde, wie Pl die beiden Stücke auseinandergehalten haben sollte. Der Artikel vor *φιλοσοφίας* hat in jedem Falle etwas Auffälliges. Die Erklärung wird in der eigentümlichen Konstruktion vorher liegen, die es mit sich bringt, daß die Determination die Stelle des Pronomens personale vertritt: „daß nicht jemand euch der *συλαγωγῶν* werde durch die Philosophie und leere Täuscherei, scil. die er betreibt". *Φιλοσοφία* aber ist hier nicht die Liebe zur Weisheit, sondern das Bemühen um solche, wenn nicht gar nach bekanntem Gebrauch die dadurch erlangte Weisheit. Doch wird man das Erstere anzunehmen haben („durch seinen Weisheitsbetrieb"), zumal auch *ἀπάτη* augenscheinlich aktivisch gedacht ist: „die Täuscherei", und zwar *κενὴ ἀπάτη:* „der keine Wirklichkeit entspricht."[2])

Es folgen die charakterisierenden Näherbestimmungen: *κατὰ τ. παράδοσιν κτλ.*, die natürlich zu den Substantiven und nicht etwa — ganz oder zum Teil (nämlich von dem zweiten *κατά* an) zum Verbum gehören. Daß sie ohne Wiederholung des Artikels angeknüpft sind, entspricht dem schon oft konstatierten Gebrauch bei derartigen Begriffskompositis (vgl. Blaß § 47, 7, Winer, § 20, 2^b. Das *κατά* führt dabei die bestimmende Norm für den gemeinten Weisheitsbetrieb und die leere Täuscherei ein („orientiert an"). — Doch was ist nun mit *ἡ παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* und *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* gemeint? —

Was den ersten Begriff anlangt, so ist zunächst der zweimalige Artikel zu beachten. Derselbe kann — anders als z. B.

---

[1]) Zu der Konstruktion vgl. Gl 1, 7. — Wir könnten hier sagen: daß euch nicht Einer zum *συλαγωγῶν* werde.

[2]) Eine Beziehung auf das, was wir „hellenische Philosophie" im spezifischen, sozusagen materialen Sinne nennen (vgl. Clem. Strom. VI, 8), liegt also (trotz des Artikels vgl. oben) nicht vor. Das Wort findet sich sonst nicht im NT.

Mr 7, 8 — beidemal nur generisch verstanden werden. Es handelt sich nicht darum, gewisse Überlieferung als nur menschliche im Unterschied von anderen zu charakterisieren, sondern die Meinung ist, daß die Philosophie und Täuscherei der Irrlehrer sich an solchem orientiert, was überhaupt innerhalb der Menschheit — in oder außer den Schulen der Menschenkinder — tradiert zu werden pflegt. Der Ausdruck ist abschätzig. Doch liegt an und für sich nicht darin, daß es lediglich verkehrte Meinungen seien. Wohl aber sind sie als Norm unzulänglich und unzuverlässig, ja in dem ausschließenden Gegensatz zu *κατὰ Χριστόν* notwendig irreleitend: „gemäß dem, was die Menschheit produziert und tradiert an natürlicher Weisheit, ohne daß sie sich Christum als Ergänzung und Berichtigung ihrer Erkenntnisse dienen läßt". Speziell und ausschließlich an pharisäische oder auch nur jüdische Lehren zu denken verbietet sich somit schon durch den Wortlaut, noch abgesehen von dem folgenden Parallelglied. Wohl waren die Irrlehrer geborene Juden (vgl. Einl S. 9 f.), aber nicht dies, daß sie jüdische Weisheit vortrügen, bemängelt der Ap, sondern daß sie ihre Meinungen und Vorschriften statt an Christus lediglich an menschliche, sei es heidnische sei es jüdische Überlieferungen anknüpfen.[1])

Hinzutritt als parallele Bestimmung *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*. Nicht in vielen Fällen dürfte so deutlich wie hier zutage treten, wie auch auf dem Gebiet der Exegese gewisse einem allgemeinen Zug des wissenschaftlichen Betriebs entgegenkommende Moden Einfluß gewinnen und auch scharfsinnige Ausleger faszinieren. Während man nämlich in früherer Zeit im wesentlichen nur darüber stritt, ob *στοιχεῖα* in unserem Brief (außer hier noch v. 20), sowie Gl 4, 3 u. 9, im Sinne von Elementarweisheit, oder von Anfangsstücken, Rudimenten, nämlich des religiösen Lebens, oder von Elementen, Grundstoffen im physikalischen Sinne, oder von Gestirnen gemeint sei, ist besonders unter dem Einfluß von Spittas Ausführungen zu 2 Pt (Der zweite Petrus- und Judasbrief; bes. S. 260 ff.) und Everlings Arbeit über die paulinische Angelologie und Dämonologie (S. 65 ff.) die Anschauung in weiten Kreisen zur Herrschaft gekommen, daß der Ausdruck als Bezeichnung von geistigen Lebe-

[1]) Man muß also unterscheiden zwischen den Lehren der Irrlehrer und der Norm dieser Lehrer. Sie haben sich, obwohl sie Christum angenommen haben, eine irreführende Theorie zurecht gemacht, für welche die mithereingebrachten Sätze menschlichen Meinens und Aberglaubens maßgebend waren. Wieweit letztere genuin jüdisch oder heidnisch waren, kommt nicht zur Erwägung und ließ sich kaum auseinanderkennen. Jedenfalls aber stellt der Ap das Gesetz nicht unter den Begriff der Menschheitsüberlieferung, sondern denkt wohl besonders an dualistisch-dämonologische Vorstellungen, aus denen die Irrlehrer ihre asketischen Forderungen herleiteten.

wesen (Astralgeistern, oder wie man jetzt bevorzugt: Elementargeistern) zu nehmen sei, und es gehört schon ein gewisser Mut dazu, dieser mit größter Zuversicht als allein möglich angepriesenen und wirklich in mancher Beziehung bequemsten Erklärung entgegenzutreten. Dennoch dürfte sie sich hier sowenig wie zu Gl 4, 3 u. 9 (vgl. Zahn z. St.) empfehlen. Schon sprachgeschichtlich steht es damit recht übel. Zwar daß das Wort *στοιχεῖα*, obwohl es auf den ersten Blick dem widerstrebt, wirklich zu der Bedeutung „Dämonen, Geister etc." habe kommen können, zeigt das Vorkommen dieses Gebrauchs ev. in dem Testamentum Salomonis, sicher in der byzantinischen Literatur, bzw. auch im Neugriechischen (vgl. die Stellen bei Deißmann, in der Encycl. bibl., Art. elements; Bd. II, 1258 ff.). Aber vergeblich hat man sich bemüht, irgendwelche ältere Spuren dafür nachzuweisen, und ganz unglaublich erscheint es dem gegenüber, bzw. angesichts der sonst allgemein üblichen Verwendungen des Wortes, daß jene Bedeutung bereits in der apostolischen Zeit so geläufig gewesen sein sollte, daß Pl sie ohne weiteres hätte in Anwendung bringen und dabei voraussetzen dürfen, daß man ihn wie in Galatien (vgl. Gl 4, 3 u. 9) so hier in Phrygien verstehen würde.[1]) Hinzukommt

[1]) Was man vorgebracht hat, ist, soweit die Erörterungen sich nicht im allgemeinen mit dem Nachweis befassen, daß das Judentum und auch die urchristliche Anschauung vielfach in der Naturwelt Geistwesen wirksam dachten, soviel ich sehe lediglich dies, daß sich zum Teil schon in vorpaulinischer Zeit (besonders bei Philo), sowie in der weiteren Kaiserzeit, bzw. in der patristischen Epoche, eine wachsende Neigung zeigt, den Begriff der *στοιχεῖα* teils im Sinne von Elemente, teils in dem besonders bei den Kirchenvätern beliebten Sinne von *στοιχεῖα οὐράνια,* d. i. Gestirne zu personifizieren, ja zu apotheosieren (vgl. besonders Diels, Elementum, 1899, S. 44 ff.). Aber unbewiesen ist, daß man je vor jener Stelle des Test. Salomonis, das um Jahrhunderte nach Pl anzusetzen sein wird, *στοιχεῖα* wirklich als Bezeichnung für Elementargeister gebraucht hat. Und auch hier dürfte die Verwendung des Ausdrucks wohl nicht auf den Begriff „Grundstoff", sondern auf die *στοιχεῖα οὐράνια* zurückgehen, d. h. jene Geister benennen sich nicht als „Elemente", sondern als „Gestirne, Gestirngeister" (vgl. die enge Beziehung, in der z. B. die sieben weiblichen *στοιχεῖα* (Migne 122, S. 1328) zu den Plejaden stehen; wenn auch hier nicht mehr bloße Personifikation vorliegt in dem Sinne wie z. B. Eus. III, 31). — Wollte man dagegen nach Spitta sich auf 2 Pt 3, 10 berufen, so ist die Bedeutung „Elementargeister" von diesem dort lediglich durch Konstruktion gewonnen und kann weder durch Test. XII patr. Levi 4, noch etwa durch Jes 34, 4 wirklich gestützt werden. Auch Dibelius hat mit seinem „sprachgeschichtlichen Exkurs" (a. a. O. S. 227—30) schlechthin nichts Neues beigebracht, um das Alter des angeblichen Gebrauchs zu stützen. Er gibt sich betreffs des Übergangs von der Bedeutung „Element" zu „Elementargeist" damit zufrieden, daß „wir wissen, daß dieser Prozeß eintreten mußte, denn seine Notwendigkeit war mit der Vorstellung von Weltelementen gegeben" (weil nämlich „der antiken die Anschauung geläufig war, daß alle Dinge dieser Welt von Geistwesen regiert und repräsentiert seien"). Statt aber nun zu zeigen, daß dieser Übergang schon vor Pl stattgefunden, ja

das Überflüssige, ja Störende des Genit. *τοῦ κόσμου* und die Unwahrscheinlichkeit des angenommenen Gebrauchs wenigstens in Gl 4, 3, zum mindesten bei der üblichen Satzteilung. Mag man nämlich hierbei die Judenchristen oder die Christen überhaupt unter dem *ἡμεῖς* verstehen, so würde Pl auch s e i n e n vorchristlichen Stand direkt als ein geknechtetsein unter die Elementargeister der Welt beschreiben, eine Anschauung, die man ihm nach seiner sonstigen Stellungnahme zum Gesetz trotz Gl 3, 19 nicht ernstlich hätte zutrauen sollen.[1]) Endlich beachte man die seltsame Vorstellung, daß die Elementargeister mit den (vom Vater oder nach dem Gesetz eingesetzten) *ἐπίτροποι* und *οἰκονόμοι* parallelisiert würden. Aber auch an unserer Stelle paßt die Auffassung nicht besonders. Der Ap redet allerdings mehrfach von Geistwesen, denen die Irrlehrer Einfluß auf ihre Anschauungen wie auf ihr Verhalten einräumen. Doch nennt er sie eben n i c h t *στοιχεῖα*, sondern *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, und es wäre schlechthin nicht einzusehen, warum er mit einem Male an Stelle dieses Terminus eine so andere Bezeichnung gebraucht und dadurch seine Aussage lediglich verdunkelt haben sollte, noch ganz abgesehen von der bei solcher Deutung höchst auffälligen Nebeneinanderstellung von *κατὰ τ. παράδοσιν τ. ἀνθρώπων* und *κατὰ τ. στοιχεῖα τ. κόσμου*. Vor allem aber kommt letztentscheidend der Wortlaut in v. 20 des vorliegenden Kapitels in Betracht: *εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε.* Faßt man nämlich die *στοιχεῖα* hier im Vordersatz als Elementargeister, so bezeichnet *τοῦ κόσμου* notwendig das Weltganze, die Naturwelt. Dies ist nun im Nachsatz ganz unmöglich. Denn innerhalb von Naturwelt leben die Christen ja zweifellos noch. Pl müßte also geschrieben haben: was werdet ihr, wie u n t e r i h n e n (von ihnen beherrscht) lebende bevorschriftet, oder aber er müßte schon im Vordersatz gesagt haben: „Entstarbet ihr mit Christo d e r W e l t (dem Sein, wie es außer Christus ist), was werdet ihr wie noch lebende innerhalb von Welt bevorschriftet.“[2])

---

geläufig geworden, werden wir wieder mit dem Test. Sal. als Resultat dieser Entwicklung abgespeist.

[1]) Nach Dibelius a. a. O. S. 83 paßt sich Pl „hier offenbar dem Verständnis seiner Leser an. Es liegt dem Ap daran, die jüdische Religion auf das Niveau der heidnischen vor den Augen der Galater herunterzudrücken (!?)“. Aber so ganz wohl scheint es dem Vf bei dieser Auskunft selbst nicht zu werden. Er bemerkt hernach: „vergißt man diese polemisch-apologetische Tendenz der Stelle, so erscheint das Urteil als einseitig etc.“ bloß dann? und bloß einseitig?

[2]) Dies wird auch nicht wesentlich geändert, wenn man darauf achtet, wie v. 20[b] das *ὡς ζῶντες* und nicht *ἐν κόσμῳ* den Ton hat. Daß Pl wirklich die Christen als nicht (mehr) innerhalb von Naturwelt lebend gedacht habe, ist trotz v. 11 und 3, 3 höchst unwahrscheinlich.

Noch weniger als an Elementar- oder auch nur an Astralgeister ist nun aber auch an astra zu denken. Mag dieser Gebrauch von *στοιχεῖα* insbesondere mit dem Zusatz *οὐράνια*, bis nahe an das NT sich zurückverfolgen lassen, wie denn schon Justin ihn kennt (dial. 23) und viele Patres ihn hier voraussetzen, so schließt ihn für drei der paulinischen Stellen schon der Genit. *τοῦ κόσμου* aus. Obendrein aber sähe man nicht ein, wie dieselben als *ἀσθενῆ καὶ πτωχά* (Gl 4, 9) bezeichnet werden könnten und in welchem Zusammenhange die für die Irrlehrer charakteristischen Forderungen betreffend nicht nur Feste und Neumonde und Sabbate (vgl. 16^b, vgl. auch Gl), sondern auch betreffend *βρῶσις* und *πόσις* (v. 16^a; vgl. 20ff.) mit ihnen stünden.

Sehr beliebt ist bis in die Gegenwart die schon bei den Vätern vorkommende Deutung von den „religiösen Anfängerstücken“, den „rudimenta ritualia“. Doch dürfte dieselbe nicht nur als eine kaum zulässige Einschränkung des allgemeinen Begriffs erscheinen, sondern vor allem bei der üblichen Auslegung der Worte — auch gerade an der Stelle (Gl 4, 3) scheitern, der zu Liebe sie in Gang gebracht ist. Notwendig nämlich ist dort das frühere gesetzliche Leben des Ap, wenn nicht allein, so doch mit unter dem *εἶναι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα* befaßt. Unmöglich aber konnte Pl dann den Genit. *τ. κόσμου* beifügen, denn daß er das Gesetz unter die religiösen Anfängerstücke des *κόσμος* befaßt haben solle, kann doch niemand ernstlich glauben.

Es bleibt nur entweder die Beziehung auf die Elementa eruditionis oder auf die Grundstoffe im physikalischen Sinne.[1]) Für letztere Fassung hat sich zuletzt wieder Zahn zu Gl 4, 3 u. 9 entschieden, und daß sie dort so gut wie an der uns vorliegenden Stelle möglich ist, kann schwerlich bestritten werden. Immerhin behält der Gedanke, daß die vorchristliche Menschheit oder daß das vorchristliche Israel unter die „Grundstoffe der Welt“ geknechtet gewesen sei (Gl 4, 3) und daß die Galater in Begriff standen, „den schwachen und armen Grundstoffen wiederum von vornan zu dienen“ (4, 9), etwas Hartes. Und auch an unserer Stelle überrascht der Ausdruck, daß die Irrlehrer eine Weisheitslehre und Täuscherei „entsprechend den Grundstoffen der Welt“ betrieben; noch dazu zwischen den beiden anderen Bestimmungen *κατὰ τ. παράδοσιν τ. ἀνθρώπων* und *οὐ κατὰ Χόν*. Außerdem erheben sich auch hier von v. 20 unseres Kapitels her wiederum

[1]) Elementa eruditionis in gewissem Sinne auch bei Clem. Strom. 6, 62 S. 771, allerdings auf die hellen. Philosophie bezogen (vgl. 6, 117 S. 799); ähnlich Tert. adv. Marc. 5, 19: non secundum caelum et terram, sed secundum literas seculares. Nach der Negation zu schließen mag Marc. die Beziehung auf Himmel und Erde, d. h. wohl auf die Elemente im physikal. Sinne vertreten haben (ebenso Just. dial. 62; Clem. S. 347).

die schwersten Bedenken gegen diese Fassung. Denn wiederum würde man genötigt den Begriff des *κόσμος* in Vorder und Nachsatz verschieden zu fassen: „Entstarbet ihr mit Christo den Elementen der Welt, was werdet ihr, wie wenn ihr lebtet innerhalb von Welt bevorschriftet?“ Im Vordersatz ist an die Naturwelt als solche zu denken; im Nachsatz kann nur die Welt als die Sphäre der un- und außerchristlichen Menschheit gemeint sein. Es ist auch diesmal wenig glaublich, daß der Ap dieser so leicht vermeidlichen Härte sich schuldig gemacht hätte.

So werden wir darauf geführt, daß Pl in der Tat bei *στοιχεῖα* nur an die Elementarien des Wissens, ich möchte sagen, an das „Abc“ der Welt gedacht habe. Es tritt dies ebenso passend (in v. 8) neben die Überlieferung der Menschen (als sachlich davon nicht wesentlich verschieden), wie in Gegensatz zu dem Christus, von dem es zuvor hieß, daß in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis beschlossen seien, und es fügt sich diese Bedeutung nicht minder gut in den Zusammenhang von v. 20 ein: „Seid ihr gestorben weg von dem Abc der Welt, was laßt ihr euch bevorschriften als lebet ihr innerweltlich“?! Daß diese Übersetzung verbreitetem Sprachgebrauch entspricht, bedarf keines Beweises. Selbst im NT findet sich ein Beleg dafür in Hb 5, 12, der den Belegstellen für „Grundstoffe“ 2 Pt, 3, 10 u. 12 mindestens die Wage hält.

Der Einwand, daß Pl die Irrlehrer doch nicht als „auf einem niederen Standpunkt zurückgebliebene“ betrachte, übersieht 1) daß die *στοιχεῖα τ. κόσμου* gar nicht die Irrlehre selbst charakterisieren, sondern als Norm, an der diese sich orientiert, genannt sind; 2) daß im weiteren doch auch der Gegensatz von Schattenhaftem und Vollkommenem nicht fehlt (vgl. v. 9ff. und besonders zu v. 17). — Fraglich konnte nur sein, ob sich dem auch der Gebrauch im Gl fügt, ja vielleicht noch besser fügt als die anderen Übertragungen? Betreffs Gl 4, 9 ist nicht zu zweifeln, daß es wenigstens wohl passend ist, so zu übersetzen. „Wie kehrt ihr euch wieder zu dem schwachen und armen Abc, dem ihr wieder von vornan (wie die Schüler mit dem Abc beginnen) euch zu knechten geben (Infin. aor.) wollt? (man beachte auch: *νῦν δὲ γνόντες θεόν* und damit über das Abc hinausgekommen!). — Doch wie steht es mit v. 3? Hier handelt es sich, wenn auch vielleicht nicht ausschließlich, so doch mit um geborene Juden (*ἡμεῖς*). Kann Pl da wirklich gesagt haben, daß sie unter das Abc der Welt geknechtet gewesen seien? Ich will nicht die Frage aufwerfen, ob der Ap dies überhaupt sagt? ob nicht vielleicht richtiger das *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τ. κόσμου* zum Vordersatz gezogen wird: „als wir unmündige waren, unter dem Abc der Welt (stehende), da waren wir geknechtete, so wie der

Erbe, so lange er unmündig ist, sich nicht vom Knechte unterscheidet." Es spricht dafür, daß hernach nicht die Rede ist von einem Losgekauftwerden von den *στοιχεῖα*, sondern nur von einem Losgekauftwerden derer unter Gesetz (vgl. auch v. 7[a])[1]). — Ich meine jedoch auch bei der üblichen Interpunktion paßt unsere Übersetzung. Man muß sich nur völlig losmachen von der Vorstellung als betrachte Pl die Elementarweisheit der Welt als etwas sittlich an sich Verwerfliches. Das tut er nie. Es ist ihm etwas dem Stand des Unmündigen Entsprechendes, ein unverschuldetes „Nochnicht". Was Pl sagt, ist dann dies, daß auch wir (Juden oder Juden und Heiden) solange wir unmündige (von noch mangelhafter Erkenntnis) waren, unter allerlei in der Welt verbreitete Vorstellungen geknechtete waren, wobei man etwa zu denken hat an die Unterscheidung von rein und unrein, an die Unterscheidung guter und schlimmer Tage, u. dgl. m., was in der Welt gang und gäbe ist und war Pl möglicherweise als für den natürlichen Zustand ganz begründet, ja vielleicht wirklich mit dem Dämonentum in Beziehung stehend, aber eben durch Christus definitiv überwunden ansah. Und so dürfte nach allem die als für unseren Brief allein wahrscheinliche Deutung des Begriffs zu recht bestehen.

Ohne alle Schwierigkeit schließt sich nun die negative Bestimmung an: „und nicht gemäß Christus", der allein die rechte Norm für die Erkenntnis, die *φιλοσοφία*, sein kann und soll.

Doch bleibt die Aussage nicht ohne weitere Begründung (v. 9), wobei jedoch die Meinung nicht die ist, daß nur das *οὐ κατὰ Χόν* bestätigt werden soll. Vielmehr fordert, wenn auch nicht direkt das *ὅτι*, das sich eventuell auch hier im Sinne eines erläuternden „insofern" fassen ließe, so doch der Nachdruck des Satzes, daß man ihn auf die ganze Aussage v. 8 beziehe. Um so weniger

---

[1]) Vielleicht erklärt sich auch so der vielumstrittene Wechsel der Personenbezeichnungen. Zunächst: „so auch wir (Juden und Heiden), solange wir unmündig, an die Elementarweisheit der Welt gebunden waren, waren wir geknechtete". Dann: „als aber die Fülle der Zeit herangekommen war, da sandte Gott seinen Sohn, geworden aus einem Weibe, geworden unter Gesetz, damit er die unter Gesetz (uns, die Juden) loskaufe, damit wir (Juden und Heiden) die Sohnesannahme empfingen." Nun weiter: „Weil ihr (die Leser) aber (somit) Söhne seid, so sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere (der Christen, wie jetzt unwillkürlich eintritt) Herzen." Abschließend: „so bist du also (jeder, der dies liest) nicht mehr Knecht (des *ἤμεθα δεδουλωμένοι* ist am Ende)" Hierauf noch einmal speziell für die heidenchristlichen Leser nachtragend: „Aber damals freilich, als ihr Gott nicht kanntet, knechtetet ihr etc.", worauf v. 9 abschließt: „jetzt aber, wo ihr Gott erkannt habt etc. und damit das *νήπιον εἶναι* definitiv überwunden habt, da wollt ihr nun wieder von vorne an Abc-schützen werden, euch unter das Abc knechten? Ich fürchte, ich habe umsonst an euch gearbeitet."

kann der eigentliche Hauptton der Aussage auf das ἐν αὐτῷ gelegt werden, womöglich gar wieder in dem Sinne, daß man umschreiben dürfte: „in ihm und keinem Anderen“, als ob der Gedanke möglich wäre, daß in einem Anderen die Fülle, ja die ganze Fülle der θεότης wohne. Vielmehr liegt auch hier wie 1, 19 der Nachdruck vor allem auf dem Subjekt, bzw. auf dem πᾶν in dem Subjekt, während das ἐν αὐτῷ im Nebenton stehen wird: „denn eben in ihm wohnt die ganze, die ganze Fülle der Gottheit“; eine Betonung, die in dem danebentretenden zweiten Satz ihre Bestätigung findet, indem dort weder ein ὑμεῖς auftritt noch auch das ἐν αὐτῷ dem ἐστέ vorangestellt ist, sondern die Worte so formuliert und gestellt sind, daß der Hauptnachdruck auf das Prädikat (καὶ ἐστὲ — πεπληρωμένοι) zu liegen kommt.[1])

Daß τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος auch hier nur besagen kann „die Fülle, die Gesamtheit dessen, was Gott zu Gott macht“, bedarf keiner langen Begründung. An die Gesamtheit aller Dinge zu denken ist angesichts des Genit. noch unmöglicher als 1, 19. Die Kirche gemeint sein zu lassen beruht nicht nur auf der schon ebenda, sowie zu Eph 4, 13 abgelehnten Vorstellung, als sei πλήρωμα τ. θεοτ. u. dgl. eine dem Ap geläufige Benennung der ἐκκλησία, sondern ergäbe auch einen unerträglichen Gedanken.[2]) Anderseits scheitert der Versuch, das κατοικεῖν auf eine mystische oder sittlich-religiöse Einwohnung göttlichen Wesens, göttlicher Art zu deuten, wie an dem Ausdruck τῆς θεότητος so noch insbesondere an der adverbiellen Näherbestimmung σωματικῶς. Zwar ist es schwerlich möglich, dies mit Beziehung auf die (verklärte) Leiblichkeit Christi zu verstehen. Die Behauptung, daß die Art und Weise, wie die θεότης in Christo wohne, um deswillen eine leibliche genannt werde, weil der, welchem sie einwohnt, ein leiblich Lebender ist, vergewaltigt das einfache Adverb. Dasselbe kann entweder heißen: „in Gestalt oder Art eines Leibes“ oder „in der Weise wie ein Leib wohnt“. Jenes ist ausgeschlossen durch den Begriff der Fülle der Gottheit, die wohl im Leibe Christi wohnend, aber nicht in Form oder Art eines Leibes in Christo wohnend vorgestellt werden kann, man müßte denn

---

[1]) Es soll also auch hier nicht behauptet werden, daß das ἐν αὐτῷ tonlos stünde. Es nimmt vielmehr nachdrücklich Bezug auf das οἱ κατὰ Χόν. Aber es steht nicht in ausschließendem Gegensatz, sondern um das soeben genannte Subjekt herauszuheben (vgl. zu 1, 16 ff. sowie zu Eph 1, 22; dazu auch Kühner-Gerth § 468 Anm. 2 d).

[2]) Erstere Erklärung vertritt hier wie zu 1, 19 Mpsv. Die zweite fanden wir oben durch Sever. vertreten. Chrys. erwähnt außerdem die Erklärung, wonach Christus hier für die ἐκκλησία gesetzt sei; eine Monstrosität, die ebenso wie die wunderlichen Erklärungen von σωματικῶς (vgl. unten) die Verlegenheit der Ausleger bekundet.

wieder auf die oben abgewiesenen Deutungen von πλήρωμα zurückgreifend und zugleich das κατοικεῖν vergewaltigend verstehen, daß das Universum oder die ecclesia mit Christo verbunden sei als sein Leib (vgl. Mpsv. und ἄλλοι bei Chrys., der aber selbst nicht recht zur Klarheit zu kommen scheint). Dieses kann gedacht sein entweder im Gegensatz zu einem nur schattenhaften (vgl. v. 17) oder im Gegensatz zu einem nur dynamischen Wohnen. Da ersterer Gegensatz hier unveranlaßt erscheint, so ist letzteres anzunehmen. Dann aber schließt eben der Ausdruck recht eigentlich alle Umdeutungen von nur mystischem oder sittlich-religiösem Erfülltsein Christi mit dem Wesen der Gottheit aus. Vielmehr wird er dadurch veranlaßt sein, daß die Irrlehrer, wenn auch kaum in ausdrücklicher These damit auftretend, doch durch ihre Gesamtauffassung von dem Wert und Werk Christi, — das ihnen nicht für alles genügte, — Christum wirklich als nur unvollkommener-, bzw. uneigentlicherweise Gottes Wesen in sich tragend erscheinen ließen (vgl. zu 1, 19). Wir pflegen uns ähnlich auszudrücken, indem wir das Adverb „leibhaftig" anwenden, um die volle Wirklichkeit des Ausgesagten zu betonen: „denn eben in ihm wohnt alles, was Gott zu Gott macht, leibhaftig d. i. so recht eigentlich und im vollen Umfang".[1])

Wie nun aber dieses Moment schon 1, 19f. nicht für sich allein erwähnt ward, sondern aufs engste verknüpft erschien mit dem, was durch den so charakterisierten Heilsmittler ausgerichtet worden ist, so tritt auch hier alsbald hinzu (v. 10): καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι. Dann wird man aber auch nicht erwarten, daß es dem Ap in diesen Worten darauf ankomme, die Gleiche des Widerfahrnisses der Leser mit dem, was von Christo gilt, auszusagen, eine Auffassung, die unter mehr oder weniger ausgesprochener Ergänzung der θεότης als dessen, wovon auch die Christen — wennschon nicht σωματικῶς — erfüllt seien, von des Chrys. Tagen her immer wieder sich findet. Auch würde hier-

[1]) Wenn Lightf. die angegebene Fassung von σωματικῶς ebenso wie die von ihm sonst aufgeführten Vorschläge der Alten (Hier.: wholly; Aug.: really; Hilar. u. A.: essentially): als unsupported by usage ablehnt, so gilt das Gleiche zweifellos auch betreffs seiner Erklärung: „assuming a bodily form, becoming incarnate". Keine der von ihm beigebrachten Belegstellen trifft annähernd, und es kann auch keine treffen, weil es sich eben um einen schlechthin einzigartigen, analogielosen Gebrauch des Adverbs handeln würde, der aber in Wahrheit ein kaum möglicher ist, woher es sich erklärt, daß die alten Ausleger alles andere eher versuchen als diese Deutung. — Daß gleichwohl nicht etwa der λόγος ἄσαρκος, sondern der Menschgewordene und gegenwärtig erhöhte Heilsmittler dem Ap vor Augen steht, bedarf nach dem zu 1, 15ff. Bemerkten kaum noch der besonderen Konstatierung. Zum Überfluß wird es hier durch das unmittelbar folgende καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι bestätigt.

gegen ein formeller Grund, das Fehlen eines ὑμεῖς, entscheiden. Anderseits ward schon oben abgewiesen, daß etwa das ἐν αὐτῷ den Hauptton trage (vgl. S. 370). Den hat das Prädikat: „und ihr in ihm seid Erfüllte". Da aber nichts davon gesagt ist, womit die Leser in ihm Erfüllte seien, so wird dasselbe einfach das Vollsein im Sinne eines „ans Ziel gebracht sein" meinen, wie denn der Begriff des πληροῦν das Anfüllen und das Vollkommenmachen gleichermaßen ausdrückt (vgl. Luthers Glosse: „Das ist: ihr habt's ganz und gar, wenn ihr Christum habt, dürft's nichts weiter suchen"). Der Gedanke ist genau der gleiche wie 1, 22^b und steht in demselben Gegensatz gegen die Behauptung der Irrlehrer, daß der in Christo seiende gleichwohl noch weiterer Leistungen als Ergänzung bedürfe, wie wir ihn 1, 22^b, bez. schon 1, 20 fanden. Ja die Parallele zu jener Ausführung des ersten Kapitels geht auch dahin weiter, daß es ebenso wie dort diese zweite Aussage ist, der das eigentliche und letzte Interesse gehört: „Dieweil in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnt und es so geschehen konnte, daß ihr in ihm (bereits) zur Vollkommenheit gelangte seid." [1])

Inwiefern aber dies der Fall war, sagen die angeschlossenen Relativsätze: „welcher ist das Haupt jeder ἀρχή und ἐξουσία, in welchem ihr auch beschnitten wurdet etc." [2]) Entsprechend dem Umstand, daß die voranstehende Aussage sich auf den Menschgewordenen und erhöhten Heilsmittler, bzw. das πεπληρωμένοι auf die Frucht seines Heilswerkes bezog und das Gleiche im folgenden gilt, kann auch das κεφαλὴν εἶναι πάσης ἀρχῆς κ. ἐξουσίας unmöglich als eine das ewige Wesen Christi betreffende Bestimmung gedacht werden, sondern es handelt sich um die heilsökonomische Stellung, welche er den genannten Größen gegenüber einnimmt. Das Eigentümliche dieser Stellung darf aber nach dem Bisherigen nicht darin gesehen werden, daß er höher gestellt ist als jegliche ἀρχή κτλ. und daß er darum höhere Gaben bzw. allein die Heilsgabe geben könne, sondern daß jegliche ἀρχή und ἐξουσία ihm unterstellt ist und darum keine in der Lage ist, seinen Heilswillen zu durchkreuzen oder sein Heilswerk zu beeinträchtigen, d. h. aber: auch hier ist die gedachte Antithese nicht die, daß es neben Christo Geistermächte gebe, die gleich ihm

---

[1]) Mit dieser Erklärung erledigen sich die kontextwidrigen Vorschläge, das ἐστέ imperativisch zu nehmen oder gar es von πεπληρωμένοι zu trennen: und ihr seid in ihm, erfüllte! —

[2]) B D E F-G, 47, d und Hilar. lesen allerdings statt ὅς das Neutr., das dann natürlich auf πλήρωμα zu beziehen wäre. Doch beweist schon die dadurch notwendig werdende Parenthesierung von v. 10^a, daß wir es dabei mit einer zwar alten und verbreiteten, aber ungeschickten Korrektur zu tun haben.

heilsvermittelnd wirken und deren Gunst man um deswillen gewinnen müsse, sondern, daß es Geistermächte gebe, welche trotz der in Christo beschafften Erlösung in der Lage seien, noch weiter Ansprüche an die Erlösten geltend zu machen. Anders ausgedrückt: es handelt sich bei den ἐξουσίαι und ἀρχαί wirklich, wie wir schon zu Eph und wieder zu 1, 15f. unseres Briefes konstatieren mußten, um selbstwillige Geistermächte, von denen darum auch gesagt werden kann, daß Gott über sie „triumphiert" habe.[1])

Neben die Aussage, daß Christus Herr jeder ἀρχή sei, tritt nun (v. 11) scheinbar ohne Zusammenhang damit, daß die Leser in ihm auch beschnitten seien mit einer Beschneidung nicht mit Händen gemacht. Der Grund ist jedoch unschwer einzusehen. Augenscheinlich haben die Irrlehrer den Lesern gegenüber geltend gemacht, daß die Letzteren ja nicht einmal des den geborenen Juden von klein auf gegebenen Schutzmittels gegen die argen Einflüsse der Geistermächte teilhaftig seien, bzw. sie haben die Beschneidung im Sinne eines solchen wenigstens relativen Schutzmittels als Argument verwendet, um den Lesern, ohne ihnen die Beschneidung zuzumuten, plausibel zu machen, wie sie noch viel mehr als die geborenen Juden Anlaß hätten, sich vor den argen Einflüssen der ἐξουσίαι, vor den durch sie geschehenden Verunreinigungen etc. zu hüten (vgl. Einl. S. 9ff.).[2])

---

[1]) Wenn sonst nichts, so entschiede schon dieser zuletzt erwähnte Ausdruck gegen die Vorstellung, daß die Irrlehrer ihre Geistmächte als Träger göttlichen Wesens und Vermittler von Heilsgütern neben Christus gestellt hätten. Pl sagt nicht, daß Christus derartige Vermittlungen überflüssig gemacht habe, sondern das Bild vom Triumph setzt voraus, daß Gott in Christo sie überwunden, sie ihres Einflusses innerhalb der Sphäre Christi entkleidet habe, eines Einflusses, den er für die vor- und außerchristliche Welt nicht bestreitet. Dies ist etwas so wesentlich Anderes, als die verbreitete Anschauung, daß es schwer einzusehen ist, wie die letztere sich hat Geltung verschaffen können (vgl. zu 1, 20). Übrigens wird die oben im Text vertretene Anschauung kaum berührt, wenn eine Reihe Ausleger das singular. πάσης ἀρχῆς hier als Bezeichnung jeglicher Macht, sei es engelischer oder irdischer nehmen wollen. Man hätte dann zu paraphrasieren: „über jede Macht, also auch über die Engelmächte". Doch geht die Zusammenstellung von ἀρχή und ἐξουσία (vgl. Eph 1, 21; 3, 10; 6, 12; Kl 1, 16; 2, 15) überall auf Geistwesen. Der Singular ist wohl gewählt, um noch mehr die Ausnahmslosigkeit hervortreten zu lassen. Ihm entspricht der von DF-G gestrichene Artikel vor κεφαλή.

[2]) Hpt. verweist mit Recht auf Weber, Jüd. Theol. S. 168, wonach die Dämonen ihren eigentl. Bereich außer Israel, also in der ἀκροβυστία haben, meint aber dann doch um seiner Auffassung der στοιχεῖα = ἐξουσίαι etc. willen von jener Erklärung des Satzes v. 11ª absehen zu müssen, weil ja gegen diese Art von Geistwesen (die στοιχεῖα) die Zugehörigkeit zu Israel nicht schütze. „Durch die Beschneidung vertausche man nur eine Geisterherrschaft mit der anderen". Wie aber diese Unterscheidung zwischen den Dämonen und den auch in Israel waltenden Geistmächten im Kontext

Im einzelnen haben die Worte zu mancherlei Auslegungsversuchen Anlaß gegeben. Was zunächst das *ἐν ᾧ* anlangt, so kann dies nur so verstanden werden, daß mit der Einverleibung in Christus die gemeinte Beschneidung stattfand. Zu dem Verbum tritt ein Dativ *περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ*, aber gewiß nicht so, daß derselbe aufs engste damit zusammengefaßt würde, wodurch gerade das Akuminöse der Rede, daß sie auch eine Beschneidung erfuhren, hinter dem Gedanken zurückträte, daß sie eine andere Art Beschneidung erlebt haben, als d ren die Irrlehrer sich rühmten. Nur wird man den Dativ *περιτομῇ ἀχειροπ.* darum nicht geradezu zwischensätzlich gemeint sein lassen dürfen, so daß das *ἐν τῇ ἀπεκδύσει* doch wieder direkt die Andersartigkeit der gemeinten Beschneidung ausführen würde, wogegen auch der Artikel vor *ἀπεκδύσει* spricht, sondern es wird das *ἐν* die Koincidenz aussagen: „in dem ihr auch beschnitten wurdet mit einer nicht mit Händen vollzogenen Beschneidung, damals als bzw. damit daß die Abtuung des Leibes des Fleisches stattfand in der Beschneidung des Christus". So nämlich und nicht als zweite parallele Aussage neben *ἐν τῇ ἀπεκδύσει*, das in seinem aktivischen Sinn zu belassen ist, wird man die Worte *ἐν τῇ περιτομῇ τ. Χοῦ* anschließen müssen, indem erst dadurch der erstere Begriff die durch den Kontext (vgl. *ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε*) erforderliche Vollständigkeit erlangt.[1]) — Gemeint ist mit der *περιτομὴ τοῦ Χοῦ* aber sicher nicht die Beschneidung, die an Christo vollzogen ward, aber auch nicht die Taufe als von ihm vollzogen werdende Beschneidung, was ein ganz fernliegendes Bild

---

keinen Anhalt hat, so verlöre durch dieselbe auch die Erwähnung der *περιτομὴ ἀχειροποιητός* ihre natürliche Anknüpfung. Allerdings war die Meinung des späteren Judentums nicht, daß der Israelit durch die Beschneidung völlig vor den Dämonen geschützt sei (vgl. Weber S. 242ff.; wie weit freilich die von Weber beschriebenen Vorstellungen zurückgehen und ob sie von den Irrlehrern in Kolossä im einzelnen geteilt wurden, wissen wir nicht). Jedenfalls aber lag es für die selbst Beschnittenen nahe, in der Weise, wie es oben im Text dargestellt ist, die Beschnittenheit als einen Vorteil in dem Verhältnis zu den *ἐξουσίαι* anzusehen, wenn sie sich auch dadurch nicht der asketischen Leistungen, die sie den Lesern zumuteten, überhoben erachteten. Daß sie die Beschneidung nicht geradezu forderten, ergibt sich aus der Art, wie Pl den Punkt im Vergleich mit Gl berührt, von selbst, und stimmt sehr wohl zu dem eben Bemerkten. Ja es ist nicht ausgeschlossen, daß sie überhaupt nicht daran dachten, den Lesern die Beschneidung auch nur zu empfehlen, die sie als ihren Vorzug ansahen. Es waren eben nicht Judaisten im Sinne des Gl. Ihre Rede mag gelautet haben: „Wenn schon wir, die durch die Beschneidung einen mächtigen Vorschutz besitzen, die v. 16ff. beschriebene Askese als Ergänzung unseres Christenstandes nötig haben, wie viel mehr ihr!"

[1]) Der Ausdruck *ἀχειροποίητος* liegt hier nicht näher als Eph 2, 11. Pl hätte auch *πνευματική* oder ähnlich schreiben können. Man kann darum die Stelle so wenig für die Priorität von Kl geltend machen als umgekehrt.

wäre, sondern der Genit. ist der der Näherbestimmung: „die durch ihre Beziehung zu ihm charakterisierte, bei ihm d. i. in seinem Reich in Übung stehende περιτομή: „die christliche Taufe als Gegenbild der atlichen Beschneidung" (vgl. zu dem Genit. Fälle wie Eph 3, 19; 4, 13 u. o.) — Die Vergleichung der Taufe mit der Beschneidung lag an sich nahe, insofern beide Akte den Anfang eines Bundesverhältnisses darstellen. Doch kommt hier speziell in Betracht, daß, wie die Beschneidung Abtuung eines Teils des leiblichen Bestandes ist, so auch die Taufe eine Abtuung, nämlich des *σῶμα τ. σαρκός* einschließt: „Da ihr abtatet den Sündenleib in der Beschneidung Christi" (vgl. Chrys.: *οὐ μέρος ἀλλ' ὅλον ἄνθρωπον περιτεμν.*). Zum Verständnis des Ausdruckes „Leib des Fleisches" hat man sich übrigens nicht auf 1, 22 zu berufen. Höchstens tritt dadurch lebhafter ins Bewußtsein, daß diesmal kein weiterer Genit. zu *σάρξ* hinzugesetzt ist, womit die Worte mehr den Charakter einer Qualitätsbestimmung bekommen. Dabei ist der Genit. *τ. σαρκός* als charakterisierender, näherbestimmender gedacht: „die vom Fleisch beherrschte Leiblichkeit, d. h. der Leib sofern er diese Qualität an sich hat" (vgl. Rm 6, 6: *τ. σῶμα τῆς ἁμαρτίας*). In der Übernahme der „christlichen Beschneidung" also seitens der Leser vollzog sich zugleich ein prinzipielles Brechen mit demjenigen Zustand, da das *σῶμα* von der *σάρξ* bestimmt wird und seine Glieder zu Waffen, zu Organen der *σάρξ* darreicht (vgl. Rm 6, 12 f.; auch 8, 13); der *σάρξ* d. h. der sündlichen, auf das Irdische gerichteten und dem Geiste Gottes abgewandten Art, wie sie dermalen dem Menschen von Natur eignet (vgl. zu Eph 2, 3; S. 115).[1])

Doch war bisher, so deutlich auch der Hinweis auf die christliche Taufe war, diese selbst noch nicht genannt. Der Ap versäumt darum nicht, auch dies noch zu tun, indem er grammatisch an *περιετμήθητε* anschließend und ein paralleles Glied zu *ἐν τῇ ἀπεκδύσει* bildend, beifügt (v. 12): „als ihr mitbegraben wurdet mit ihm in der Taufe". Die gleiche Vorstellung begegnet Rm 6, 4. Der Sinn kann nicht zweifelhaft sein. Es ist das Beteiligtwerden an dem Ausscheiden Christi aus dem bisherigen Lebensstande, aus dem bisherigen, irdisch bedingten, ja der Macht des Argen unterstellten Dasein gemeint. Ob das Bild lediglich dem äußeren Vorgange des Untergetauchtwerdens seine

---

[1]) Die oben konstatierte Aktivität des Ablegens des Fleischesleibes ist übrigens nicht sozusagen reine Aktivität. Vielmehr handelt es sich um ein prinzip. Geschehnis, das in aktivischer Form dargestellt wird. In dem in der Taufe stattfindenden Beschnittenwerden fand statt, daß man von sich tat den Fleischesleib. Die Anschauung ist ähnlich wie Eph 4, 22: daß in dem Jesus ihr abtatet etc. (vgl. auch die folgende passivische Wendung).

Entstehung verdankt, der doch immerhin etwas anderes ist, als ein Begrabenwerden, oder ob irgendwelche Bezugnahme auf bei der Taufe lautwerdende Worte (vgl. dazu A. Seeberg a. a. O. S. 52 ff.) mitwirkte, kann hier nicht erörtert werden. Jedenfalls lag es, wenn es einmal dem Ap geläufig war, hier besonders nahe, indem dadurch bereits vorläufig der hernach ausdrücklich betonte Gedanke hervortritt, daß der erlangte Stand der Leser einer abgeschlossenen Vergangenheit gegenübersteht, der sie in keiner Weise mehr Einfluß auf ihr Verhalten einzuräumen haben (vgl. v. 20).

Damit ist aber auch motiviert, daß der Ap im folgenden alsbald auch die positive Seite der Sache in Erinnerung bringt: *ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε.*[1]) Doch ist zu fragen, ob der Relativsatz damit, wie man gemeint hat, sein Ende erreicht habe. Sieht man nur auf die Worte selbst, so ließe sich kaum etwas dagegen einwenden. Doch kann man nicht verkennen, daß die Art, wie der folgende Satz einsetzen würde, in hohem Grade überraschend, die betonte Voranstellung des *διὰ τ. πίστεως κτλ.* geradezu störend wirken müßte: „Durch den Glauben etc. hat er auch euch mitlebendig gemacht“. Von alters hat man daher jene Näherbestimmung zu *συνηγέρθητε* gezogen. Hierbei könnte man immerhin, wie eine Reihe Ausleger wollen, das *ἐν ᾧ* auf *ἐν τῷ βαπτίσματι* beziehen, wenn auch ein „in der Taufe“ und obendrein ein „in der Taufe durch den Glauben Auferwecktwerden“ etwas Auffälliges behielte. Der „Gleichbau der Rede“ (Mey.) spricht entschieden mehr für die Beziehung des *ἐν ᾧ* auf das *ἐν αὐτῷ* v. 10. Der einzige Einwand, der sich geltend machen läßt, daß hierbei durch das *καὶ* in *ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε* zwei so ungleichartige Tatsachen, wie Beschneidung und Auferstehung verknüpft würden, hält nicht Stich, da das *περιετμήθητε* eben durch *συνταφέντες* näher bestimmt worden war und dies nun nachwirkt: „in welchem ihr auch beschnitten wurdet, da ihr mitbegraben wurdet mit ihm in der Taufe, in welchem ihr auch — nicht nur so (in der Taufe) mit ihm begraben, sondern — mitauferweckt wurdet“. Sachlich ergibt sich übrigens kein wesentlicher Unterschied. Sicher aber ist bei dem *συνεγερθῆναι* nicht an eine Prolepsis der leiblichen Auferstehung zu denken, sondern an ein geistliches Verlebendigtwerden, wie es da eintritt, wo man glauben lernt an die *ἐνέργεια τοῦ θεοῦ τ. ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.* Daß der Ap als Objekt des Glaubens nicht derart eine einzelne Eigenschaft Gottes habe nennen können, wo es sich hier doch um den Glauben handle,

---

[1]) Es bedarf also nicht, daß man hierbei, so wie bei dem folgenden Vers einen Nachklang aus Eph annimmt, wennschon zugegeben werden wird, daß die Erwähnung der Auferweckung und Verlebendigung dort notwendiger durch den Kontext gefordert ist als hier, wo der Ap sich mit der negativen Seite der Sache hätte begnügen können.

durch den der Christ das geworden ist, was er ist (Hfm.), ist zwiefach unzutreffend. Denn nicht eine einzelne Eigenschaft Gottes ist gemeint, wenn jener *ἐνέργεια* gedacht wird, sondern Gott in seiner Leben schaffenden Kraft ist das gemeinte Objekt, und nicht der ganze Prozeß des Christwerdens ist mit dem *συνεγερθῆναι* umschrieben, sondern das zu dem *συνθάπτεσθαι* hinzutretende andere Moment des Versetztwerdens in ein neues Leben, das eben daran seine Möglichkeit hat, daß die Leben aus dem Grabe rufende Gottesmacht dem Bewußtsein sich erschließt. In Christo, dem Auferweckten, von ihm getragen und umschlossen als dem neuen, heilschaffenden Elemente unseres Seins, sind wir, während das alte Wesen dahin sank, in ein neues Leben mitversetzt worden, indem unser Glaube sich richten durfte auf die lebenerzeugende Kraft unseres Gottes und wir uns daran aufrichten durften zu einer lebendigen Hoffnung, zu selbsteigenem neuem Leben (vgl. 1 Pt 1, 3).[1])

Weiter aber als bis zum Schluß von v. 12 geht der Relativsatz nicht. Der Versuch, etwa v. 13 als unregelmäßig werdende Fortsetzung des genitivischen Partizips *ἐγείραντος* anzusehen, scheitert daran, daß Pl schwerlich gedacht haben kann: „ihr wurdet erweckt durch den Glauben an die Kraft dessen, der euch, während ihr tot waret, lebendig machte“.[2]) Vielmehr setzt v. 13 — nach seinem Anfang wie nach seiner Fortführung besonders lebhaft an Eph 2, 1 ff. erinnernd — neu ein, nur daß der Satz hier als freudig bewegter Abschluß der vorangehenden Aussagen wirkt: „Wie ihr denn empfangen habt den Christus Jesus als den „Herrn, so wandelt in ihm etc.! Sehet zu, daß euch nicht Einer „kapere durch seine Philosophie nicht nach Christus, denn in ihm „wohnet die ganze Fülle und ihr seid in ihm am Ziele, der da ist „das Haupt gegenüber jeder *ἀρχή*; in dem ihr auch beschnitten „wurdet, als ihr mit ihm begraben wurdet in der Taufe, in dem

---

[1]) Was Hfm. an Stelle der oben vorgetragenen Erklärung darbietet: daß nämlich *τῆς ἐνεργείας* als eine gewissermaßen korrigierende Apposition neben *τῆς πίστεως* trete (durch den Glauben, vielmehr durch die Kraft Gottes) ist nicht minder gewaltsam, als die auch von ihm abgewiesene Fassung des Genit. *τῆς ἐνεργείας* als Genit. der Ursache (Luther: durch den Glauben, den Gott wirket!). Das auch bei der richtigen Erklärung etwas Auffällige der Aussage erledigt sich völlig, wenn wir mit Recht Eph die Priorität zuschreiben. Hat Pl dort den Lesern angewünscht, daß sie erkennen möchten, welches da sei die Größe der Macht Gottes gegen die Gläubigen entsprechend der *ἐνέργεια*, die er *ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χῷ κτλ.* (1, 19 f.) und dann die entsprechende Wirkung Gottes an den Gläubigen geschildert (2, 1 ff.), so klingt jener dort so stark betonte Begriff hier unwillkürlich nach.

[2]) Aus demselben Grunde geht es nicht an, nur die Worte: „und euch, während ihr tot waret etc.“ als zweites Objekt neben *αὐτόν* zu stellen und mit *συνεζωοποίησεν ὑμᾶς* einen neuen Satz anheben zu lassen. Übrigens ist eins so ungefüge wie das andere.

„ihr auch mit auferweckt wurdet durch den Glauben an die Kraft „Gottes etc. (Ja) auch euch während ihr tot waret, mitlebendig „machte er euch mit ihm“.[1])

Ist aber so die Erinnerung an Eph evident, so werden wir berechtigt sein, auch das *νεκροὺς εἶναι* und die Dative so lange in demselben Sinne wie dort zu fassen, als der vorliegende Zusammenhang nicht dagegen spricht. Und dies ist nicht der Fall.[2]) Es handelt sich auch hier um ein g e i s t l i c h e s Erstorbensein „g e - m ä ß der, bzw. i n den Übertretungen“ (vgl. S. 108). — Statt *καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν* (vgl. Eph 2, 1) heißt es aber weiter *καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν*. Unnötig will Mey. die „eigentliche“ Bedeutung von *ἀκροβυστία* festhalten, was um so verwunderlicher ist, nachdem zuvor von einer *περιτομή* im uneigentlichen, geistlichen Sinne die Rede war. Dem tritt die *ἀκροβυστία τ. σαρκὸς ὑμῶν* gegenüber. Es ist der Zustand, da man das *σῶμα τ. σαρκός* noch nicht von sich getan hat, sondern noch in dem ungebrochenen Wesen steht, wie es der *σάρξ*, der natürlichen Art (vgl. zu v. 11) eignet. Selbstverständlicherweise würde der Ap sich nicht so ausgedrückt haben, wenn es sich nicht um geborene Heiden handelte. Doch nicht, weil sie jetzt nicht mehr in leiblicher Unbeschnittenheit stünden, was sie ja noch tun, erinnert er durch den Ausdruck an ihre heidnische Vergangenheit, auch nicht, weil sie jetzt in h e i l i g e r Unbeschnittenheit stünden, was Plo ganz fern liegen würde, sondern weil sich ihm angesichts der zuvor erwähnten geistlichen Beschneidung, die die Leser trotz nicht vorhandener leiblicher Beschneidung erfahren haben, diese Charakterisierung aufdrängt: „da ihr noch nicht jene *περιτομή* erfahren hattet.“ [3])

Dem lebhaften Ton des Verses und der Energie, mit der das Objekt sich hervorgedrängt hatte, entspricht es nun ganz, daß trotz der Kürze des Satzes das *ὑμᾶς* hinter dem Verbum wiederholt wird. Die Streichung in D u. v. a., auch bei einer Reihe von Auslegern ist augenscheinlich stilistische Verbesserung. Eher könnte man einem Teil derselben Zeugen folgend das *συν* im Verbum als Zutat aus 3, 1, bzw. aus Eph 2, 5 tilgen wollen. Der

---

[1]) Der Anschluß von v. 13 würde noch deutlicher, wenn man statt oder vor *καί* ein *ναί* (vgl. Phlm 20; Phl 4, 3) konjizieren dürfte. Doch bedarf es dessen nicht, da die asyndetische Anknüpfung schon an sich eine leicht steigernde Wirkung hat (vgl. Kühner-Gerth, II, S. 340; auch 343), und es würde sich auch angesichts der Parallele Eph 2, 1 nicht empfehlen.

[2]) Eine Reihe besonders abendländischer Zeugen lesen allerdings *ἐν* vor *τ. παραπτώμασιν*, ein Teil auch wieder vor *τ. ἀκροβυστίᾳ*. Man könnte es für ursprünglich halten und die Streichung für Angleichung an Eph 2, 1. Doch ist's ganz unsicher und ändert jedenfalls den Sinn nicht wesentlich.

[3]) Das *ὑμῶν* wird man wohl wie Eph 2, 1 zu beiden Dativen zu ziehen haben. Hfm. will das Gleiche betreffs *τῆς σαρκός*, doch ist der Ausdruck *παραπτώματα τῆς σαρκὸς ἡμῶν* dem Ap sonst fremd.

Sinn wird um so weniger betroffen als dieselbe Präposition vor *αὐτῷ* unzweifelhaft echt ist. Doch wird die durch das zweimalige *συν-* entstehende Betonung nicht unbeabsichtigt sein. Jedenfalls steht das *σὺν αὐτῷ* nachdrücklich, ja wohl mit einer gewissen Emphase, um noch entschiedener als durch den bloßen Dativ die Beteiligung an dem Leben zu betonen, das Christus hat: „Ja euch, mitlebendig hat er euch gemacht mit ihm".[1])

Zu den mannigfaltigsten Auslegungen haben nun aber die folgenden Sätze v. 13[b], 14 u. 15 Anlaß gegeben, sowohl was die Struktur, als was die Beziehung des *ἡμῖν* und *ἡμῶν*, als was die Deutung der einzelnen Begriffe anlangt. Es kann auch hier nicht die Aufgabe sein, einen vollständigen Überblick zu geben. — Was die Struktur anlangt, so ist vor allem zu fragen, ob es sich um zwei in sich geschlossene Sätze handelt, so daß v. 14[b] u. 15[b] je einen Nachsatz darstellen, oder ob man wenigstens v. 13[b] u. 14 als Näherbestimmung zum Voranstehenden oder zum folgenden zu nehmen habe, wobei v. 14[b] als unregelmäßige Fortsetzung, sei es des Partizips *ἐξαλείψας*, sei es des Relativsatzes *ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν*, zu denken wäre, oder ob vielleicht auch v. 15 als Näherbestimmung zu denken sei.[2]) — Was die Beziehung des *ἡμῖν*, *ἡμῶν* anlangt, so liegen zwei Möglichkeiten vor: entweder die auf die Christen insgemein oder die auf die Judenchristen speziell.[3]) — Was das Einzelne anlangt, so sind vor allem umstritten die Deutung bzw. die Beziehung von *χειρόγραφον* (ob dabei an das mosaische Gesetz zu denken sei und in welchem Sinne, oder ob an das Gewissen oder an eine bei Gott vorhandene Aufzeichnung der Sünden oder was sonst etwa); die Deutung von *τοῖς δόγμασιν*

---

[1]) Die Umkehrung der Begriffsfolge im Vergleich mit Eph hat nichts Auffälliges, zumal hier die zwei Verben gar nicht wie dort nebeneinanderstehen, sondern *συνηγέρθητε* durch *συνεζωοποίησεν* gewissermaßen aufgenommen wird. Aber allerdings wohl auch dies nicht ohne eine gewisse Emphase: „mit ins Leben hat er euch mit ihm versetzt, d. h. in sein Leben mit hineingezogen".

[2]) Die erste Auffassung vertritt Zahn, Einl § 27, 5 Schluß: „Nachdem er uns alle Fehltritte erlassen hat, indem er die Schuldschrift auslöschte, hat er auch sie selbst aus der Mitte hinweggetan. Nachdem er die Herrschaften abgetan, hat er dieselben zur Schau gestellt." — Die zweite Auffassung ist wohl die übliche, wennschon mit mannigfachen Variationen: a) „nachdem er vergeben uns alle Übertretungen, indem er (oder nachdem er) ausgelöscht das *χειρόγραφον*, das uns entgegen war, und das hat er aus dem Wege getan (oder: und es selbst aus dem Wege getan hat), es ans Kreuz nagelnd. Abgetan habend die Mächte hat er triumphiert (oder: Ja, annagelnd es, abgetan habend die Mächte hat er triumphiert)". — b) „nachdem er vergeben, nachdem (oder indem) er auslöschte etc., hat er die Mächte abgetan." — Über die dritte Möglichkeit vgl. später.

[3]) Ersteres ist das von alters verbreitete, letzteres von Beng. angenommen und besonders von Hfm. (vgl. auch Wohlbg. und Zahn) als das allein mögliche hingestellt.

(vgl. zu Eph 2, 15) und ob und wie es zum Vorangehenden oder ob es zum folgenden (in den Relativsatz) gehöre; endlich die Fassung von ἀπεκδυσάμενος (ob es „entkleiden“ sei oder ob die übliche Bedeutung „sich einer Sache entkleiden“ auch hier beizubehalten sei).[1]) Endlich fehlt es übrigens auch nicht an Textvarianten. Bemerkenswert sind darunter v. 13b ὑμῖν statt ἡμῖν; v. 15: τὴν σάρκα hinter ἀπεκδυσάμενος; καί vor ἐδειγμάτισεν; ἐν τῷ ξύλῳ statt ἐν αὐτῷ. Doch ist allerdings von vornherein zuzugeben, daß die beiden ersteren so sehr nach Korrektur aussehen, daß selbst eine bessere Bezeugung sie kaum empfehlen könnte. Betreffs der beiden anderen ließe sich eher streiten, doch ist hier die Bezeugung noch geringer.[2])

Beginnen wir mit der Frage nach der Beziehung des ἡμῖν, ἡμῶν v. 13b u. 14, so haben die oben genannten Ausleger in einer zunächst blendenden Weise eine schon von Thdrt. gemachte Bemerkung, wonach das Gesetz nur für Israel ein χειρόγραφον (= Schuldschein) heißen könne, weil nur die Juden es zu halten sich verpflichtet hätten (Exod 24, 3; Deut 26, 18), dahin verwertet, daß somit hier wirklich auch nur von geborenen Juden und nicht überhaupt von der Menschheit die Rede sei. Gott habe, so soll die Meinung sein, ehe er noch die Heidenchristen mitlebendig machte, dem Volk Israel alle Übertretung geschenkt und den durch Nichterfüllung des Gesetzes, das sie selbst anerkannt hätten, ihnen im Gesetz erwachsenen Schuldschein durchgestrichen. Aber es ist die Frage, ob der Ap, um dies zu sagen, sich so ausgedrückt hätte, wie er getan hat. Vor allem scheint mir eins störend; das ist die Verwendung des Begriffs δόγματα, gleichviel

---

[1]) Die Beziehung von χειρόγραφον auf das Gesetz kann wohl als die vorherrschende gelten, wenn auch der Sinn noch näher festzustellen ist. Schon Chrys. berief sich dabei auf Exod. 24, 3 (vgl. unten), stellte aber daneben Gen 2, 17 zur Wahl und läßt den Teufel den Inhaber dieses χειρόγραφον sein. Die u. a von Luther vertretene Beziehung auf das Gewissen ist von Lightf. erneuert worden (the moral assent of the conscience). Die scripta quaedam apud deum memoria factorum findet sich bei Pelag. als von anderen Auslegern vertreten bezeichnet und wohl von ihm selbst zur Wahl gestellt. Betreffend τὰ δόγματα versucht wohl niemand mehr, Glaubenssätze, evangelische Gebote u. dgl. in Vorschlag zu bringen. Es ist wie Eph 2, 15 irgendwie von den Geboten des Gesetzes gemeint. Doch wird sich zeigen, daß diese Konstatierung noch nicht genügt, Mißverständnisse abzuhalten. Mit der Ablehnung der Deutung = decreta gratiae fällt die Verbindung mit ἐξαλείψας. Gegen die Hineinnahme des Dativs in den Relativsatz bei Erasm. polemisiert schon Calv. Doch haben Ausleger wie Hfm., Zahn, Wohlbg. sie (mit Recht) erneuert; dieselben treten auch für die Fassung von ἀπεκδυσάμενος in dem üblichen Sinne des „von sich Abstreifens“ ein, die vor Hieron. nahezu allein herrschte (vgl. Lightf.).

[2]) *Καί* findet sich nur in B; ἐν (τῷ) ξύλῳ insbesondere im griech. Origenes mehrmals; gelegentlich auch im lat. Text mit der Notiz des Übersetzers: apud Graecos habetur in ligno (vgl. noch Epiph.).

wie man den Dativ verbinde. Δόγματα besagt hier, wie zu Eph 2, 15 (S. 139 Anm.) festgestellt ward: Gebote, Satzungen. Bezieht man dies zu χειρόγραφον, wobei aber die Anknüpfung von kaum erträglicher Härte wäre, so käme die seltsame Vorstellung eines in (den) Geboten oder Satzungen bestehenden, mit Geboten oder Satzungen ausgestatteten gegen uns sprechenden Schuldscheines heraus. Nimmt man dagegen den Dativ, was entschieden zu bevorzugen ist, in den Relativsatz hinein, so muß man die Vorstellung des „unerfülltseins" der Gebote ausdrücklich in Gedanken hinzufügen, um den erwünschten Sinn zu gewinnen („welcher vermöge der Satzungen, die wir nicht erfüllten, uns entgegen war"). Dagegen spricht nun aber nicht nur die Eph-Parallele, wo der Gedanke an unerfüllte δόγματα ganz ausgeschlossen ist — ein Argument, daß bei der offenkundigen inneren Beziehung der Parallelen von Gewicht ist (vgl. unten), — sondern es bleibt auch so der Ausdruck δόγματα, bzw. die ganze Formulierung nicht unauffällig; man sollte erwarten, daß der Ap etwa geschrieben hätte: ἐξαλείψας τὰ ὀφλήματα ἡμῶν, τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον προσηλῶν τῷ σταυρῷ. Jedenfalls wird man die Worte, wie sie lauten, bis auf weiteres nicht für entscheidend zugunsten des Verständnisses von v. 13^{b} u. 14 im Sinn einer speziell auf die geborenen Juden gehenden Aussage ansehen können. Und direkt d a g e g e n spricht schon v. 13^{b}. Macht man nämlich diesen Partizipialsatz abhängig vom V o r a n s t e h e n d e n, so stört bei der Beziehung des ἡμῖν auf andere Subjekte die Wiederkehr des Begriffs παραπτώματα: „Auch euch während ihr tot waret in euren παραπτώματα hat er mitlebendig gemacht, geschenkt habend u n s — alle παραπτώματα." Man müßte mindestens hier erwarten τὰς παραβάσεις; bzw. es wäre selbst dabei noch ein καί vor ἡμῖν angezeigt gewesen. Läßt man dagegen den Satz das Folgende einleiten, so wäre es kaum umgänglich, daß in v. 15 eine ausdrückliche Nennung der ὑμεῖς sich fände, etwa: „vergeben habend uns etc. (v. 14); ausgezogen habend die e u c h beherrschenden oder die ihn vor e u c h verhüllenden ἐξουσίαι hat er (auch) diese schaugestellt". Man wird also mit der Mehrzahl der Ausleger die Beziehung auf a l l e C h r i s t e n, bzw. auf die M e n s c h h e i t anzunehmen haben, die das prinzipiell erfuhr, was den Christen tatsächlich angeeignet worden ist, und zwar empfiehlt es sich dann das χαρισάμενος ἡμῖν κτλ. an das Vorige anzuschließen. Der überraschende Übergang von den ὑμεῖς (v. 13^{a}) zu diesen ἡμεῖς hat an Eph 2, 1 ff. seine Parallele. Er ist dadurch ermöglicht, daß nunmehr aller Ton auf dem Partizipium χαρισάμενος, bzw. auf der dadurch ausgedrückten, dem συνεζωοποίησεν vorgängigen Handlung liegt, und wird dadurch motiviert, daß eben wirklich diese Handlung als allgemeinwertige dem gegenüber gestellt wird.

was die einst in ihren Übertretungen und der Unbeschnittenheit ihres Fleisches toten Heidenchristen (hier speziell die in Kolossä) als ihnen widerfahren in Betracht nehmen sollen: „Ja auch euch, während ihr tot waret in euren Übertretungen etc. mitlebendig hat er euch gemacht, nachdem und auf Grund dessen daß er geschenkt hatte uns (den Menschenkindern) alle Übertretungen.

Die Frage ist nun aber, wie v. 14 gemeint sei, zumal ja der oben (S. 380 f.) gegen die Deutung von *χειρόγραφον* als Gesetz im Sinne eines speziell den Juden geltenden Schuldbriefes erhobene Einwand aus der Verwendung des Begriffs *δόγματα* auch da zu Recht besteht, wo man an einen die Menschheit verhaftenden „Schuldschein“ denkt. — Das *πρῶτον ψεῦδος* der üblichen Auslegungen dürfte sein, daß man eben von der Übersetzung „Schuldschein“ seinen Ausgang zu nehmen pflegt. Wohl wird *χειρόγραφον* in der späteren Sprache wirklich mit Vorliebe gebraucht, wo von einem solchen die Rede ist. Aber das Wort ist doch keineswegs an diesen Gebrauch gebunden, sondern es wird — wenn auch nicht gerade von allem, was geschrieben ist, so z. B. meines Wissens nicht von literarischen Manuskripten oder Briefen u. dgl., — doch wie unser „Schein“ („Brief“ im Sinne von Verbriefung) von mancherlei Art von Urkunden gebraucht, die eine privatrechtliche Verpflichtung oder den Abschluß eines Rechtsgeschäfts u. dgl. bekunden. Der spezielle Gedanke an eine zu bezahlende Schuld wohnt dem Worte also nicht ohne weiteres bei.[1]) Dann aber ist er auch an unserer Stelle, wo der Begriff von *δόγματα* damit verknüpft erscheint, nicht vorwaltend, und *τὸ καθ᾽ ἡμῶν χειρόγρ.* sagt nicht aus: „der unsere ‚Schuld‘ (als unbezahlt) beurkundende“, sondern allgemeiner: „der wider uns stehende, sei es uns bedrohende oder verklagende oder von uns heischende Schein, oder besser, dem *ἐξαλείψας* korrespondierend: das wider uns stehende Schriftstück“.

Hinzutritt mit betont vorangestelltem Dativ: „das mit den, d. h.

---

[1]) Von den 13 Urkunden, welche in den zwei ersten Bänden der B. Pap. als *χειρόγραφον* bezeichnet sind, sind 5 „Schuldscheine“ (69; 272; 301; 465; 578); 2 Scheine über Deposita (520; 637); 2 Arbeitsverträge (50; 638); eine Vollmachtsurkunde (300) und 3 Kaufverträge, bei denen gar keine Verpflichtung, sondern die Konstatierung eines abgeschlossenen Rechtsgeschäfts vorliegt (71; 455; 666). Man sieht daraus, daß die Übersetzung „Schuldschein“ direkt irreleitend ist. Es ist einfach Schein (eig. Schriftstück), im Sinne einer verbindlich machenden Urkunde, wobei z. T. Hinterlegung an Gerichtsstelle stattfand (vgl. 272 und 455). Ja selbst das Moment der „Eigenhändigkeit“ ist, obwohl alle derartige Urkunden natürlich eigenhändige Unterschrift voraussetzen, im Worte nicht gelegen und tritt beim Gebrauch nicht in den Vordergrund, wie das mehrfache Vorkommen von Zusätzen, wie *ἰδιόγραφον* (465 und Oxyrh. 70, 6) oder von Wendungen wie: *τό τε χιρόγραφον τοῦτο μοναχὸν γραφὲν ὑπ᾽ ἐμοῦ*: dieses Schriftstück allein von mir geschrieben (B. Pap. 637) bezeugen.

mit seinen Geboten, seinen Satzungen ὑπεναντίον ἡμῖν war". Auch dies sagt nicht aus, daß das χειρογρ. wegen nicht bezahlter Schuldigkeit uns verurteilte u. dgl. Es druckt nicht einmal notwendig ein feindseliges Verhältnis aus, sondern könnte lediglich das „Gegenüberstehen" im Sinne haben. Doch wird man nach vorwiegendem Gebrauch (im NT freilich nur noch Hb 10, 27, wo es Luther mit „widerwärtig" verdeutscht) ein Entgegenstehen darin finden; aber eben ein Entgegenstehen, wie es durch δόγματα sich vollzieht, die wie eine feindselige, Unterwerfung fordernde Macht gegen den Menschen andrängen. Gemeint ist somit allerdings auch so das Gesetz, aber nicht speziell als unbezahlte Schuld, als unerfüllte Forderungen anklagend vorhaltendes Dokument, sondern als mit seinen Geboten uns feindselig gegenüberstehende „Obligation".[1]) Ebendarum ist das τοῖς δόγμασιν so stark hervorgehoben. Wir würden im Deutschen sagen: „ausgewischt habend das wider uns stehende Schriftstück mit seinem uns bedrängenden ‚du sollst! du sollst'". Der Gedanke ist wesentlich der gleiche wie Eph 2, 15: „Das Gesetz der Gebote in und mit Satzungen außer Wirksamkeit setzend", wenn auch variiert durch den anderen Zusammenhang, in dem er hier und dort auftritt und mit jener Freiheit, wie man sie da freilich auffällig finden könnte, wo die eine oder andere Stelle als Nacharbeit eines Pseudonymus ausgegeben wird, aber nicht, wenn es beidemal derselbe Pl ist, auf dessen großartige Auffassung von der alles Gesetzeswesen zu Ende bringenden Bedeutung des Werkes Christi wir schon zu Eph 2 (vgl. S. 136 ff.) weisen konnten.[2])

Daß bei dieser Auffassung das ἡμῶν, ἡμῖν unseres Verses auf die Menschheit bezogen werden könne, wird man kaum bestreiten. Formell war ja freilich das „du sollst" des Gesetzes nur sozusagen an Israel adressiert. Aber tatsächlich stand es der Welt gegenüber.

---

[1]) de Wette sagt darum sachlich das Richtige, wenn er von der wider uns lautenden Handschrift des nicht erfüllten, überhaupt nicht erfüllbaren Gesetzes redet. Das Letztere ist es, worauf es dem Ap hier ankommt; vgl. schon Mpsv.

[2]) Betreffs der oben abgelehnten Anschauung, daß dem Ap die Annullierung eines Schuldscheins vor Augen stehe, ist vielleicht auch das Verbum ἐξαλείψας nicht ganz gleichgültig. Mit dem Objekt χειρόγραφον hat es für den Schreibenden gewiß nicht übertragene Bedeutung gehabt (= vertilgen, ungültig machen im allgemeinen), sondern es schwebte ihm der eigentliche Sinn vor: auswischen. „Schuldscheine" aber hat man schwerlich ausgewischt, sie müßten denn auf Wachstäfelchen geschrieben gewesen sein. Man hat sie entweder vernichtet oder durchgestrichen (διαγράφειν). Für letzteres führt Deißm., Neue Bibelstud. B. Pap. 179; 272, und ein Beispiel aus dem Pap. Rainer an. Ich verweise noch auf das schöne Faks. Gr. Pap. Plate 69 (= 336). Hätte der Ap einen Schuldschein im Sinne gehabt, so hätte dies nahegelegen. Das ἐξαλείφειν weist über dies Alltägliche hinaus.

In dem Gesetz Israels lag das an dieser einen Stelle promulgierte, aber allgemeingültige Dokument des Weges gesetzlicher Leistung vor, den die Menschheit, wollte anders sie Heil finden, zu gehen verpflichtet, aber freilich außerstande war. In Christo ward dieses über ihr und wider sie stehende Dokument für ungültig erklärt, so daß forthin Israel befreit, die Heidenwelt frei von dem Wege des Werkegesetzes wie von seinem Fluch den *νόμος πίστεως* sich allein zur Norm dienen lassen soll.[1])

Ist dieses Verständnis aber richtig, so ist nicht nur klar, daß der Satz nun auch nicht Modalangabe zu *χαρισάμενος* sein kann, sondern er kann auch nicht als das begriffliche oder zeitliche Prius dazu gemeint sein, sondern tritt als ein zweites Moment daneben: „geschenkt uns habend alle Übertretung, ausgelöscht habend das wider uns stehende Schriftstück, das mit seinem ‚Du sollst‘ uns entgegenstand“. Ganz von selbst aber wird dann der Rhythmus der Rede es nahelegen, daß auch das folgende Partizipium nicht anders gedacht sei: „abgetan habend die Mächte und Herrschaften“. Es ist das dritte Stück des dem *συνεζωοποίησεν* vorangegangenen, dasselbe begründenden Tuns Gottes, und zwar liegt eine gewisse Steigerung vor mit schrittweiser Annäherung zu dem Gedanken an die Irrlehrer: „geschenkt uns habend alle Übertretungen, so daß wir von da aus ohne Bedenken unseres Heils uns erfreuen dürfen, ausgelöscht habend die wider uns stehende Verpflichtungsschrift mit ihren Satzungen, so daß auch die uns hinfort nichts weiter zu sagen hat, abgetan habend die Mächte etc., so daß man auch mit deren angeblichen Ansprüchen nichts mehr zu schaffen hat“.

Doch ist die Frage 1) ob sich dies mit den Sätzen v. 14^b u. 15^b und 2) ob es sich mit der Bedeutung von *ἀπεκδυσάμενος* reime. Beides wird sich jedoch einfach bejahen.

Man hat allerdings v. 14^b für Nachsatz genommen. Aber kaum mit Recht. Wenigstens kann ich den Vorschlag, das *καὶ αὐτό* im Sinne von „auch sie selbst“, nämlich die Handschrift im Unterschied von dem, was darauf stand, zu nehmen, mir nicht aneignen.[2]) Eher ginge es wohl, zu erklären: „auslöschend die

---

[1]) Der entscheidende Unterschied der oben gegebenen Erklärung gegenüber der Fassung von *χειρόγραφον* als „Schuldschein“ läßt sich nach dem Gesagten dahin präzisieren, daß nach unserer Auffassung nicht sowohl von einer Tilgung oder Annullierung der Schuld die Rede ist, als vielmehr von einer Abrogation des Weges der Schuldigkeit, nicht sowohl abermals, wie unmittelbar zuvor, von einem *χαρίζεσθαι τ. παραπτώματα*, als vielmehr von einer Außerkraftsetzung aller „*δόγματα*“ (Eph 2, 15). — Zu vgl. ist übrigens auch Rm 3, 19, wo gleichfalls das in Israel vorhandene Gesetz nach wohl richtiger Auslegung als auch die Heidenwelt verhaftend charakterisiert wird (vgl. Hfm. z. St.).

[2]) Der Begriff *χειρόγραφον* ist allerdings derartig doppeldeutig, daß

Handschrift hat er — scilicet: auf diese Weise — auch s i e (mit Nachdruck) aus der Mitte getan". Doch müßte man dann etwa die *παραπτώματα* als das andere beseitigte Element ansehen, was aber nicht zu der keineswegs parallelen Satzform v. 13ᵇ u. 14ᵇ paßt. Ebensowenig ergibt die Annahme, daß *καὶ αὐτὸ ἦρκεν* unregelmäßige Fortsetzung von *ἐξαλείψας* sei — nebenbei eine ganz unveranlaßte Unregelmäßigkeit — oder daß es den Relativsatz weiterführe: „welche war gegen uns und die hat er aus der Mitte getan", die Möglichkeit einer brauchbaren Struktur des Ganzen. Denn daß *ἐδειγμάτισεν κτλ.* hierzu keinen guten Nachsatz abgibt, zeigt eine einfache Übersetzung der so verbundenen Sätze. Es ist aber auch gar nicht einzusehen, warum man die Aussage nicht p a r e n t h e t i s c h auffassen soll, dergestalt, daß man das *καὶ αὐτό* mit „auch sie" wiedergibt: „auch sie hat er aus der Mitte getan, ans Kreuz sie angenagelt habend". Der Wechsel des Bildes gegenüber dem *ἐξαλείψας* ist gerade bei der parenthetischen Fassung nicht auffällig, der Ap macht die Sache durch die andere Wendung noch eindringlicher. Gemeint aber ist zweifellos mit dem neuen Bilde, daß mit dem Kreuzestode Christi, der den neuen Weg des Glaubens aufschloß, der alte Weg der Werke als definitiv abgetan kundward. Das Kreuz Christi, die Offenbarung der frei vergebenden Gotteshuld, hob nicht nur den Fluch des Gesetzes (Gl 3, 13), nicht nur seine Israel und die Heiden scheidende Kraft (Eph 2, 14 u. 16), sondern auch, was hier betont wird, die Verbindlichkeit seiner Forderungen auf (vgl. Rm 10, 4; Eph 2, 15ᵇ).[1]

Ganz entsprechend wird man hiernach auch v. 15ᵇ als parenthetischen Zusatz zu v. 15ᵃ verstehen dürfen: „abgetan habend die Mächte — schaustellte er sie *ἐν παρρησίᾳ* triumphierend in ihm". — Daß es diesmal nicht heißt *καὶ αὐτούς*, ist im ganzen Zusammenhang bzw. in der Sache selbst wohl begründet. Es war kein Anlaß, dies so wie das Außergeltungsetzen des Gesetzes als

---

sowohl ein *ἐξαλείφειν* als ein *προσηλοῦν* von ihm ausgesagt werden kann. Aber darum kann doch ein r ü c k w e i s e n d e s *καὶ αὐτό* i m g l e i c h e n S a t z schwerlich genügen, jene Unterscheidung auszudrücken. Was man erwarten sollte, wäre: *ἐξαλείψας τὰ τοῦ χειρογράφου δόγματα καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ μέσου.* Jedenfalls wäre abgesehen von der Ungenauigkeit im Ausdruck, die angegebene Erklärung nur da denkbar, wo man in den *δόγματα* speziell die Schuldverhaftung ausgesagt fand (so daß es hieße: ausgetilgt habend die Handschrift, soweit sie mit ihren *δόγματα* als Schuldschein gelten kann), und dem dann die Handschrift überhaupt mit ihren Forderungen gegenüber gestellt denkt: sie selbst = sie überhaupt. Hatten wir dagegen *χειρόγραφον* allgemeiner zu fassen von dem Gesetz m i t seinem „du sollst", so käme es darauf hinaus, daß das *καὶ αὐτό* lediglich das leere Papier (als das gewesene Schriftstück) besagen würde.

[1]) Will man, so kann man auch übersetzen: „auch sie selbst". Das *αὐτὸ* steht dem *παραπτώματα* gegenüber, was bei der parenthet. Fassung durchaus möglich ist.

etwas Sonderliches herauszuheben. Vielmehr sollte es nur nochmals (parallel zu v. 14^{b}) hervorgehoben werden. Was dabei die Wortverbindung in v. 15^{b} betrifft, so ist, wie schon die Übersetzung zeigte, das *αὐτούς* wohl von *ἐδειγμάτισεν* abhängig zu denken, wennschon man, da eben im Griechischen beide Verben transitiv sind, schließlich sagen kann, *αὐτούς* hänge von beiden zugleich ab. Dasselbe wird betr. *ἐν αὐτῷ* gelten. Dagegen ist *ἐν παρρησίᾳ* wohl nur zu dem dazu passenden Begriff des *θριαμβεύειν* zu ziehen. Nur sollte man es nicht im Sinne von Kühnheit oder auch nur Freudigkeit verstehen, was eine seltsame Charakteristik des Tuns Gottes wäre. Vielmehr ist die Rückhaltslosigkeit gemeint, die, wie sie alles heraussagt, so hier als alles in die Öffentlichkeit heraustretenlassende gedacht ist (vgl. Joh. 16, 29 und besonders 7, 4; Phl 1, 20). Dann wird man freilich das *ἐν αὐτῷ* nicht auf das Kreuz zu deuten haben, erst recht nicht es reflexiv fassen dürfen, sondern es muß auf Christus gehen. Für uns, die wir mit v. 13 den Satz beginnen ließen, hat dies nicht das mindeste Bedenken gegen sich. Es entspricht jenem *σὺν αὐτῷ* des Hauptsatzes und gehört, wenn auch nicht grammatisch, so doch der Sache nach gewissermaßen mit zu den zwei voranstehenden Gliedern. — Wie die Bloßstellung in Christo sich vollzogen habe, sagt der Text nicht. Mag man sich bei v. 14 an das Zerreißen des Tempelvorhangs erinnern, so könnte man hier an die anderen Zeichen denken, die das Sterben Jesu begleiteten: die Finsternis, das Erdbeben, das Aufbrechen der Gräber, indem man anzunehmen hätte, daß sie dem Ap als Zeichen dafür galten, daß jetzt die Macht jener in der Naturwelt wirksamen, nach der Meinung der Irrlehrer noch immer darauf Einfluß habenden Geister gebrochen sei. Doch hat man nicht Anlaß, den Gedanken darauf zu beschränken. Es handelt sich um einen Rückblick auf das ganze Werk Christi, das im Kreuzestod nur seinen Gipfelpunkt erreichte, und es wird durchaus zulässig sein auch, ja vielleicht in erster Linie an die Dämonenaustreibungen sich zu erinnern, in denen kund ward, wie ein Stärkerer über den Starken gekommen und die Gottesherrschaft an Stelle der dämonischen Machtübung trat (vgl. zur Sache Mt 12, 28f.; 8, 29; 9, 33 u. ö.).[1])

[1]) Man kann hiergegen nicht den Einwand geltend machen, daß ja nicht Christus, sondern Gott Subjekt des *ἐδειγμάτισεν* [illegible] sei. Was Gott in dieser Richtung getan hat, hat er durch Christus getan (*ἐν αὐτῷ!* vgl. anderseits Mt 12, 28: *βασιλεία τοῦ θεοῦ* und *ἐν πνεύματι θεοῦ;* Lk 11, 20: *ἐν δακτύλῳ θεοῦ*). Ebensowenig läßt sich der Aorist *ἐδειγμάτισεν* (im Gegensatz zu dem perf. *ἦρκεν*) gegen das Obige ausspielen. Gerade bei der selbständigen, in gewissem Sinne parenthetischen Stellung des Satzes dient derselbe einfach zur Konstatierung der geschichtlichen Tatsache, ja man könnte ihn eventuell plusquamperfektisch übersetzen (vgl. Mt 14, 3 f.). Doch bedarf es dessen nicht.

Aber ist es denn berechtigt, das ἀπεκδυσάμενος von einem Abtun im Sinne einer Entmächtigung jener Geistwesen zu verstehen? — Wie schon bemerkt, hat die vorhieronymianische Exegese fast ausnahmslos das Verbum in dem sonst für das Medium üblichen Sinne eines „sich entledigens“ genommen und es ist diese Erklärung besonders durch Hfm. auch in die neuere Auslegung wiedereingeführt worden, nachdem des Hieron. Übersetzung mit exuens = exspolians lange Zeit die Herrschaft gehabt. Dort hat man dabei teils ein τὴν σάρκα hinzugedacht, ja gelegentlich hinzugesetzt (wobei die folgenden Akkusative von ἐδειγμάτισεν abhängig gemacht werden) teils (so auch wieder Lightf.) ein Abschütteln der Angriffe und Versuchungen Satans gemeint sein lassen. Doch verbietet sich diese Auslegung von vornherein dadurch, daß dabei fälschlich Christus als Subjekt vorausgesetzt wird, wogegen der Kontext unbedingt entscheidet.[1]) Auch wäre der Ausdruck für den zweiten Fall mehr als seltsam. Hier dagegen soll die Vorstellung die sein, daß Gott die Geistwesen von sich abgestreift habe, wie ein bisher ihn verhüllendes Gewand (Hfm., Zahn u. A.). Aber diese Vorstellung ist nicht nur gleichfalls recht seltsam, sondern, wenn wir richtig gesehen haben, auch gar nicht herpassend. Denn nicht das behauptete man seitens der Irrlehrer, daß jene Geistwesen Gott den Menschen verhüllten, seinen Anblick oder den Verkehr mit ihm hemmten, sondern daß sie als selbstwillige Wesen einen noch ungebrochenen Einfluß hätten auf das irdisch-naturhafte Sein. Und nicht auf ein Abstreifen der verhüllenden Mächte hatte der Ap bisher gedeutet, sondern darauf, daß Christus das Haupt sei für eine jede derselben (v. 10) und daß in Christo alles wieder zurechtgerückt sei (1, 20). Dem entspricht lediglich eine Bedeutung des ἀπεκδύεσθαι, die wirklich irgendwie eine Entmächtigung derselben aussagt. Sachlich dürfte darum zweifellos allein die hieronymianische Deutung passen, welche das ἀπεκδύεσθαι transitiv nimmt in dem Sinne, daß Gott jenen Mächten ihr Gewand oder ihr Gewaffen genommen habe.[2]) Daß die mediale Form schlechthin nicht so verstanden werden könne, ist kaum zu sagen. Es kann insbesondere um das eigene Interesse des Handelnden bei der Handlung auszudrücken, ein sonst im Aktivum geläufiges Verbum in mediale Form treten. Wenn Hfm. dies zugibt, nur mit der Bemerkung,

---

[1]) Die Sache liegt hier anders, als in der vorigen Anm. ausgeführt ward. Hier könnte nicht Gott als durch Christus handelnd gedacht sein: „ausziehend sein Fleisch!“ oder „abschüttelnd die ihn wie ein Nessusgewand (Lightf.) umdrängenden satanischen Anfechtungen!“ Man mußte schon annehmen, daß Pl selbst das Subjekt aus dem Auge verloren, bzw. vertauscht hätte, was man jedenfalls nur als einen übeln Notbehelf ansehen dürfte.

[2]) Lightf. nennt als ersten Vertreter Hilarius. — Für die Möglichkeit dieses Gebrauchs des Med. (und zwar abusive) tritt auch Blaß § 55, 1 ein.

es müsse ἀπεκδυσάμενος dann hier bedeuten: Gott habe den eigenwillig in der Welt waltenden Geistmächten ihre Rüstung ausgezogen, um sie sich selbst anzulegen, oder sagen wir lieber: anzueignen, so entspräche dieser Gedanke in der Tat sehr wohl der bisher vorausgesetzten Anschauung der Irrlehrer, bzw. des Ap von dem selbstwilligen Wirken der Geistmächte. Diese haben gewissermaßen Gotte Stücke seiner Machtherrlichkeit entwunden und sich damit eingerichtet, als sei es ihnen zugehöriges Gewand und Gewaffen. Gott aber hat in Christo sie nach des Ap Aussage sich (sibi) wieder ausgezogen und das Entwendete sich wieder genommen. Das Bedenken, daß der Ap sich dabei doch etwas irreleitend ausgedrückt hätte, — daß dies der Fall war, zeigt die frühzeitige Beifügung von τὴν σάρκα und die entsprechenden Deutungsversuche der Väter, — ich sage: dieses Bedenken kann, wie schon mehrfach bemerkt, nicht durchschlagen. Verstand der Ap ἀπεκδύεσθαι im angegebenen Sinne, so kam ihm kaum der Gedanke an ein mögliches Mißverständnis. Eher könnte man geltend machen, daß dem Ap gerade dieses Medium gar zu sehr im Sinne eines „von sich tuns" geläufig war und im Zusammenhang unseres Briefes sich so wiederfindet (3, 9: vgl. dazu ἀπέκδυσις unmittelbar vor unseren Versen in v. 11). — Sollten aber vielleicht gerade diese Stellen den Ausdruck hier veranlaßt haben? Nur freilich nicht so, daß der Ap, sondern so, daß seine ersten Abschreiber ihn hereinbrachten? — Ich würde in der Tat, ehe ich mich zu der eine so fernliegende Vorstellung einführenden Erklärung Hfm.'s verstünde, dies vorziehen. Es bedürfte lediglich der Annahme, daß — vielleicht infolge eines zufälligen Strichleins auf dem Papyrus oder einer leichten Auswischung der Tinte — statt eines ursprünglichen Λ ein Δ gesetzt ward: ἀπεκδυσάμενος statt ἀπεκλύσαμενος. Das Verbum ist auch sonst nachweisbar und kann ebenso wie das einfache Kompositum ἐκλύειν sowohl im Sinne eines erlösenden, als im Sinne eines auflösenden Tuns gemeint sein: „schwächen", vielleicht mit ἀπο- zusammengesetzt „wegschwächen" und als Med. „(von) sich wegschwächen", so daß sie sozusagen nicht mehr imstande sind, ihm Konkurrenz zu machen da (ἐν αὐτῷ), wo Christus ist und wirkt. Doch bedarf es dieser Konjektur kaum ernstlich; solange es, wie gezeigt, denkbar ist, daß der Ap des Medium ἀπεκδύεσθαι wirklich neben dem gewöhnlichen Gebrauch auch in anderem Sinne verwendet haben kann. Sachlich würde durch das Λ nichts geändert.[1])

[1]) Wie schon oben bemerkt, findet sich am Schluß des Verses die Variante ἐν τῷ ξύλῳ oder ἐν τῷ σταυρῷ. Doch ist dies offenbar eine Korrektur nach Analogie von v. 14 und in dem Bestreben, den Moment und die Art des Triumphes zu fixieren. Ἐν αὐτῷ steht wieder in weiterem lokalen Gebrauch. Christus war es, in dessen Person, durch den sich der Triumph

Hiermit ist nun aber der mit v. 6 einsetzende Gedanke zu einem ersten Abschluß gekommen: „Wie ihr also Christum empfangen habt als den Herrn, so wandelt in ihm. Sehet zu, daß „euch niemand kapere durch seine Philosophie etc. nicht nach dem „Christus, denn in dem wohnet die ganze Gottesfülle und ihr seid „in ihm entsprechend ans Ziel gebracht, der da ist Haupt über jede „ἀρχή und ἐξουσία, in dem ihr auch eine bessere Beschneidung „empfingt als deren die Irrgeister sich rühmen, damals als ihr mit „ihm begraben wurdet in der Taufe, in dem ihr auch auferweckt „wurdet durch den Glauben. Ja auch euch, während ihr tote „waret, mitlebendig hat er euch gemacht mit ihm, geschenkt uns „habend alle Übertretungen, hinweggewischt habend die uns mit „ihren Satzungen entgegenstehende verpflichtende Gesetzesschrift, „— auch die hat er aus dem Wege getan, sie ans Kreuz geheftet „habend! — entmächtigt habend die ἀρχαί und ἐξουσίαι, — preisgab er sie öffentlich im Triumph einherführend in ihm.“ [1])

Mit von selbst sich erklärendem οὖν schließt nun die weitere Wendung an: „So soll euch denn also — wenn es so steht mit dem, was Christus gebracht hat, — niemand „richten“ ἐν βρώσει κτλ. (v. 16 f.); keiner soll euch „καταβραβεύειν“ (v. 18 f.).“ — Ja der Ap begnügt sich, wie wir sehen werden, hiermit nicht, sondern legt sozusagen das οὖν noch weiter auseinander: „Starbet ihr mit Christo weg von den στοιχεῖα, was werdet ihr bevorschriftet (v. 20—23)? Seid ihr mit Christo auferstanden, so suchet, was droben ist (v. 3, 1 ff.)!“ Daß er dabei dies letzte Glied wieder mit οὖν einführt, wird sich nicht daher erklären, daß dieser Vers etwa doch im unmittelbar Vorangehenden haftet, sondern es ist das die Nachwirkung des Bewußtseins, daß die gesamte Aussage von 2, 16 ab als Schlußfolgerung aus 2, 9 ff. gedacht ist.[2])

---

vollzog. Der so an den Schluß gestellte Ausdruck hat Gewicht. Forthin kann wo Christus und sein Werk gilt, nicht mehr die Rede sein von Ansprüchen der Geisterwelt.

[1]) Zu dem καθ' ἡμῶν mit bezug auf die Menschheit ist vielleicht noch zu beachten, daß diese Wendung den Ap psychologisch hier besonders nahe lag, indem die Anerkennung, daß das Gesetz tatsächlich mit seinen Forderungen allen Menschen entgegentrat, die Rede der Irrlehrer noch übertrumpfte, die es nicht gewagt hatten, das Gesetz selber den Heidenchristen als verpflichtend vorzuhalten, sondern die Sache so gewendet hatten, daß sie unter Hinweis darauf, wie Gott Israel durch das Gesetz, insbes. durch die Beschneidung einen Vorschutz gegen die dämonischen Mächte gegeben habe, den Heidenchristen zwar nicht die Beschneidung etc., aber doch weitgehende gesetzliche Leistungen zumuteten.

[2]) Also die Gliederung von 2, 16—3, 4 ist so, daß zuerst zwei parallele Folgesätze kommen: so soll euch niemand richten, keiner καταβραβευέτω; dann zwei parallele, diese Folgerungen bekräftigende Sätze: (denn) starbet ihr mit, warum doch δογματίζεσθε? Wurdet ihr mit erweckt, so suchet das droben, nicht das auf Erden! — Das in gewissem Sinne epanaleptische

Beginnen wir mit dem ersten Glied 2, 16f.: „So soll also niemand über euch zu Gericht sitzen auf dem Gebiet von Essen oder von Trinken." *Κρίνειν* ist nicht direkt „verurteilen", sondern „richtendes Urteil abgeben". Indem das Recht hierzu verneint wird, wird es den Lesern zur Pflicht gemacht, sich nicht von solchen Urteilen abhängig zu machen. Hätte dabei der Ap bereits v. 11 Versuche im Auge gehabt, die Beschneidung zu fordern, so sollte man hier ein *καὶ* bzw. *μηδὲ* erwarten. Wir sahen jedoch, daß solche Forderung nicht zu dem Programm der Irrlehrer gehörte. Und auch jetzt sind es nicht eigentlich judaistische Vorschriften, die der Ap nennt. Die Norm, nach der die Philosophie und Täuscherei der Irrlehrer sich richtete, war nicht das mosaische Gesetz, auch nicht speziell die schriftgelehrte Tradition des Pharisaismus, sondern, wie wir sahen (vgl. zu v. 8), Menschenweisheit im allgemeinen, das Abc der Welt. Dieselbe Norm muß auch für die praktischen Anweisungen bestimmend gewesen sein, zum mindesten werden sie letztlich mit den dorther entnommenen Anschauungen und nicht etwa mit dem AT ihre Forderungen begründet haben. Ihre Rede wird nicht gelautet haben: „ihr dürft jenes nicht essen und dies nicht trinken, weil es im Gesetz verboten ist, sondern weil ihr euch dadurch verunreinigen, bzw. den unsinnlichen Mächten, die in der Welt walten, die Möglichkeit offen halten würdet, euch zu schädigen und um das in Christo beschaffte Heil zu bringen". Soweit man das Gesetz heranzog, kann es nur etwa in dem Sinne geschehen sein, wie es Seite 389 Anm. 1 dargestellt ward, daß man sich nämlich darauf berief, daß ja auch das Gesetz Forderungen in dieser Richtung stelle, die man aber in gewisser Richtung noch überbot. Denn in der Tat hat das Gesetz, und zwar auch nach der schriftgelehrten Deutung und Umzäunung, nirgends allgemeine Bestimmungen Getränke betreffend, so wenig wie es die nachher angedeutete sonstige Askese (vgl. v. 23) vertrat.[1]) Höchstens konnten die auf die funktionierenden Priester oder auf das Nasiräat bezüglichen Bestimmungen eine Anknüpfung gegeben haben; aber wenn das, so sicher auch nicht anders, als soeben dargestellt, d. h. so daß man darin einen Hinweis finden hieß auf das, was man selbst als allgemeine Regel ausgab. Notwendig, ja auch nur wahrscheinlich ist dies aber nicht. Es genügt die Annahme, daß man

---

οὖν 3, 1 kommt nahe an die ursprünglich rein affirmative Bedeutung der Partikel heran. Vgl. Kühner-Gerth § 507, 1.

[1]) Auch Hb 9, 10 kann hiergegen nicht geltend gemacht werden, denn dort handelt es sich um Vorschriften für die Priester. Noch weniger kommt Rm 14, 17 in Betracht, wo nicht nur der Kontext, sondern auch die Formulierung (*βρώσις καὶ πόσις* ohne Art.) zeigt, daß nicht an Gesetzesvorschriften zu denken ist.

von gewissen dualistischen Anschauungen sich leiten ließ, die man auch im Gesetz anerkannt glaubte und wie für die eigene übergesetzliche Praxis, so insbesondere für die an die Heidenchristen zu stellenden Anforderungen bestimmend machte. Daß solche Anschauungen im damaligen Judentum denkbar sind, dafür bieten neben Rm 14, 21 die so oft als Parallele zu unseren Irrlehrern, ja als mehr denn nur eine Parallele in Betracht gezogenen Essener den schlagenden Beleg (vgl. schon Einl. S. 12). Eigentümlich d. h. sonst in dieser Weise nicht nachweisbar war den Irrlehrern nur die sonderliche Verknüpfung mit jüdisch-angelologisch gearteten Vorstellungen.

Doch entspricht dem auch das weitere: *ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*? — Da alle drei Ausdrücke der atl Terminologie entnommen sind (nebeneinander und zwar in der gleichen Reihenfolge Hos 2, 11 bzw. 13) und die Zusammenstellung den Eindruck macht, als handele es sich um eine vollständig gemeinte Zusammenfassung gesetzlicher Feiertage, so scheint es sich hier wirklich um gesetzliche Vorschriften lediglich mosaischen Charakters zu handeln und der Relativsatz scheint dies obendrein zu bestätigen. Aber es wäre doch mehr als wunderlich, wenn man wirklich seitens der Irrlehrer das Einhalten der jüdischen Festtage als solcher und nach jüdischer Form gefordert hätte, während man auf der einen Seite die Forderung der Beschneidung nicht geltend machte, auf der anderen Seite aber in der Askese betreffend Speis und Trank etc. über das Gesetz hinausging. Auf das Richtige dürfte zunächst schon die formell andere Formulierung gegenüber dem *ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει* führen. Zwar heißt *ἐν μέρει* nicht: per vices (Melanchthon), auch nicht: „betreffs eines Teiles der Feste“ (Chrys.) oder: „in Ausscheidung von Festen“ (Calv.) u. dgl., sondern „in Anbetracht“ (vgl. 2 Kr 9, 3; Lightf.: in the matter of). Der Sinn ist somit nicht w e s e n t l i c h verschieden von dem bloßen *ἐν* bei den vorangehenden Begriffen. Aber es dürfte doch vielleicht nicht zufällig sein, daß der Ap im Ausdruck variiert. Was die Irrlehrer forderten, war wohl auch hier nicht die völlige Einhaltung der jüdischen Festordnungen, sondern es waren für uns nicht mehr festzustellende Auszeichnungen der betr. Tage, so daß der Ap meint: „oder in Anbetracht eines Festes oder Neumonds oder von Sabbattagen“, scil. „daß ihr da dies tun müßtet und jenes lassen, daß ihr euch hieran oder daran so oder so beteiligen müßtet, sei es auch in über das Gesetz hinausgehender oder doch in irgendwie andersartiger Feier.“ Dem widerspricht auch nicht der Relativsatz, man mag ihn im einzelnen deuten, wie man wolle. Denn derselbe entzieht jenen Tagen nicht nur den Grund zu der spezifisch gesetzlichen, sondern zu jeder

Art Auszeichnung, bzw. er entzieht den Irrlehrern jenes Argument, daß ja auch das Gesetz jene Tage auszuzeichnen fordere. Sie sind, sagt Pl, überhaupt nur *σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χοῦ.*[1])

Oder sollte dieser Satz (v. 17) sich auch auf das Essen und Trinken mitbeziehen? Man hat es behauptet, aber man kann dies nur, wenn man 1) übersieht, daß schon die Form dagegen spricht; Essen und Trinken sind nicht selbst *σκία*; und 2) vor allem, daß die damit gemeinten Vorschriften sicher nicht die alten gesetzlichen Ordnungen waren. Eher könnte man das *ἅ* allein auf *σαββάτων* gehend denken, doch ist es das Natürliche, es auf die drei atl. Stücke zu beziehen, die das *ἐν μέρει* zusammenfaßt. Daß sie als *σκιά* — natürlich nicht zurück-, sondern vorausgeworfener Schatten — bezeichnet werden, ist unschwer zu begreifen. Sie weisen hin auf das Kommende, bereiten auf die Erscheinung der Zukunft vor, wie ein auf den Weg fallender Schatten den Nahenden ankündigt und seine Gestalt in noch unvollkommener Weise vorausabbildet (vgl. Hb 10, 1). Um des präsent. *ἐστίν* willen hat man das nun aber so gedeutet, daß jene Stücke der vorausankündigende Schatten von dem seien, was auch jetzt, wo Pl schreibt, noch zukünftig ist. Aber man kommt mit dieser Erklärung sehr bald in Ungelegenheiten, indem man dann unweigerlich *τὸ σῶμα*, das natürlich nicht „die Gemeinde" ist, als den Leib dieses noch Künftigen fassen muß. Die Versicherung, daß dies des Ap Meinung wirklich sei, macht die entstehende Aussage nicht deutlicher und der Versuch Hfm.'s, sie durch die Umschreibung zu retten: „der Körper des Zukünftigen ist da, wo Christus ist, mit ihm vorhanden und gegeben", scheitert aufs klarste an dem Genitiv *τοῦ Χοῦ*. Das *ἐστίν* ist zeitloses Präsens, *τῶν μελλόντων* aber, dessen Artikel der Vorliebe des Griechen für konkrete Vorstellung entspricht (vgl. zu Eph 1, 1 u. 12), ist vom Standpunkt des AT geschrieben (tunc futura erant, quae sunt in praesenti; Pelag.). Gedacht ist bei *τῶν μελλόντων* an die mit Christo angebrochene messianische Zeit (vgl. Lk 16, 16, Rm 10, 4 ff.). Entsprechend ist *τὸ σῶμα* dasjenige, worauf der Schatten gewiesen hat, und es wird gesagt, daß dies „des Christus" sei. Dies ist etwas wesentlich anderes, als wenn es hieße *ὁ Χός*. Es werden nicht das, was jene Einrichtungen des A.B. ankündigten, und der, in dem die Verheißung realisiert ward, einander gegenübergestellt, sondern jene

---

[1]) Zu lesen wird sein: *σαββάτων ἅ ἐστιν.* Indem man jenes in *σαββάτου* änderte, um auch hier den Singular zu haben, lag es nahe, *ὅ* zu schreiben (so wie mir scheint schon Marc.). Damit waren die Grundlagen gegeben für *σαββάτου ὅ* (vielleicht auf *μέρει* bezogen; B); *σαββάτων* oder *σαββάτῳ ἅ* (D) oder *ὅ* (G) usw. Auch betreffs *ἤ* und *καί* als Bindewort der verschiedenen Stücke, schwankt die LA.

Einrichtungen selbst als die auf einen anderen Zustand weisenden und dieser andere Zustand, wo ein Tag wie alle Tage Fest und Neumond und Sabbat ist und wo die Norm des Verhaltens allein bei dem Christus zu erholen ist, von dem es hieß, daß die Christen in ihm *πεπληρωμένοι* seien und daß er, wie die Vergebung aller Übertretungen und die Aufhebung aller *δόγματα*, so die Entmächtigung jener Mächte gebracht, um derentwillen die Irrlehrer die Berücksichtigung der schon im Gesetz verordneten Tage forderten.[1]) Der Relativsatz hat übrigens im weiteren Kontext keine Bedeutung, etwa als Begründung von v. 16, der ja vielmehr eine Folgerung aus der vorangehenden Ausführung war. Er dient nur dazu, einem Bedenken zu wehren, indem er darauf hinweist, wie jene atl. Ordnungen eine nur vergängliche Aufgabe hatten, für die Neugestaltung der Dinge aber darum in keiner Weise mitsprechen.

Um so natürlicher schließt sich an den ersten Folgerungssatz asyndetisch ein zweiter, paralleler an (v. 18f.).

Μηδείς ὑμᾶς καταβραβευέτω. — Das Verbum ist viel umstritten. Jedenfalls gehört es in die Terminologie der Kampfspiele, auf die Pl auch wohl Gl 5, 7 in ähnlichem Zusammenhange, sowie 1 Kr 9, 24; Phl 3, 14; 2 Tm 4, 7 Bezug nimmt. *Βραβεῖον* ist zweifellos der Kampfpreis und kann nach paulinischem Gebrauch nicht anders als von dem schließlichen Heil verstanden werden, das dem Kämpfer nach siegreichem Lauf beigelegt wird (1 Kr 9, 24; Phl 3, 14). Deutungen wie „verführen, sich zum Führer aufwerfen" sind schon um ihrer das Bild völlig preisgebenden Allgemeinheit willen abzulehnen. Auch wo das Simplex *βραβεύειν* im übertragenen Sinne gebraucht wird, liegt doch die Vorstellung von einem Kampfrichter zugrunde, der, ohne daß es eine Appellation gäbe, entscheidet (vgl. zu 3, 15). *Καταβραβεύειν* wäre hiernach wörtlich übertragen nach Analogie von *καταδικάζειν* (ent-rechten): „ent-preisen"

Die Frage ist nur, ob man dies im faktitiven oder deklarativen Sinne zu fassen habe. Ein bestimmter Sprachgebrauch, der für die eine oder die andere Möglichkeit den Ausschlag gäbe, läßt sich aus der erhaltenen Literatur nicht erbringen. Die schon von Wetst. angeführten zwei Belegstellen (Demosth. c. Mid. p. 544

---

[1]) Auch so ist natürlich *τῶν μελλόντων* zu *τὸ σῶμα* gehörig, aber in dem Sinne, daß dies Künftige nun als realisiert gedacht ist: „der Leib aber dieses Künftigen, d. h. die Realisierung, das Wesen selbst, auf das der Schatten vorbereitete, ist Sache des Christus; von ihm allein bedingt und bestimmt, nicht mehr unter schattenhafte Ordnungen gestellt." Nicht übel Ambrst., wenn auch in ein etwas anderes Bild überspringend: Sicut enim absente imperatore imago ejus habet auctoritatem, praesente non habet, ita et haec ante adventum Domini tempore suo observanda fuerunt, praesente autem carent auctoritate. Numquid aliquis vicem domini agens, ipso praesente dominatur? etc. —

und Eustathius in Il. α 93. 33 ?) scheinen fast mehr für die faktitive Bedeutung zu sprechen. Und daß die griech. Ausleger dagegen entscheiden sollen, weil sie von der deklarativen Bedeutung ausgingen, ist anfechtbar. Eben daß sie überhaupt eine Worterklärung für nötig halten, zeigt, daß der Terminus zu ihrer Zeit und in ihren Kreisen nicht geläufig war. Dann aber kann man zweifeln, ob ihre Erklärungsversuche wirklich sicheren Boden unter den Füßen haben, geschweige daß sie für das einzig Mögliche einstünden.[1]) Es bleibt die Möglichkeit, daß das Wort bald so bald so zur Anwendung gekommen ist, wie dies bei einer derartigen Bildung durchaus möglich war (vgl. oben). Die Entscheidung muß jeweils dem Kontext entnommen werden; hier speziell dem Sinn der partizipialen Beifügung. Man muß also diese zunächst in Betracht nehmen.

Daß dieselbe nicht so verstanden werden kann, daß das *θέλων* im Sinne eines konzessiven: „obwohl er will“ von *ἐν ταπεινοφρ. κτλ.* losgelöst und dies zu *καταβραβευέτω* gezogen wird, ist klar. Kaum weniger künstlich erscheint die Erklärung: „dies wollend vermittels etc.“ Es ist — wenn man nicht den Weg der Konjektur einschlagen will[2]) — nur möglich, das *θέλων ἐν* als einen starken Hebraismus (entsprechend חָפֵץ בְּ oder auch רָצָה בְּ) zu fassen. Derselbe ist in LXX ganz geläufig und zwar nicht

---

[1]) Chrys. schreibt (nach dem Fieldschen Text): *καταβραβευθῆναι ἐστιν ὅταν παρ' ἑτέρῳ μὲν ἡ νίκη ᾖ παρ' ἑτέρῳ δὲ τὸ βραβεῖον, ὅταν ἐπηρεάζῃ νικήσας. Ἄνωθεν ἕστηκας τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἁμαρτίας, τί πάλιν ὑπάγεις σαυτὸν τῇ ἁμαρτίᾳ.* Dieser letztere Satz, an den sich eine Berufung auf Gl 5, 3 schließt, zeigt allerdings, daß es dem Schreibenden sich nicht bloß um ein „absprechen“ des Preises handelt. Dennoch wird man zugeben müssen, daß die Grundbedeutung hier wirklich deklarativ gedacht ist. — Thdrt.'s Erklärung dagegen kann eigentlich nicht herangezogen werden. Er schreibt *καταβραβεύειν ἐστὶν τὸ ἀδίκως βραβεύειν*, was an sich verkehrt sein wird (schon Mey. bemerkt, daß er *καταβρ.* mit *παραβρ.* verwechselt) und im Kontext nicht paßt. Seine weitere Darlegung kommt auf den gleichen Gedanken wie bei Chrys. hinaus. — Anders Mpsv. Er gibt zunächst die Übersetzung (lat.): nemo bravium vestrum tollat (vgl. die obige Übertragung: entpreisen), scheint das aber dann allerdings deklarativ zu wenden, wobei jedoch ebenso wie bei Suid. u. a. gleichfalls vielleicht die Verwechslung mit *παραβραβεύειν* hereinspielt (vgl. die Stellen hierfür bei Wetst.). Hesych. umschreibt sogar: *κατακρίνειν*, was bei Neueren Nachfolge fand. Die Lateiner haben decipiat (Ambrst.), augenscheinlich aus der faktit. Deutung erflossen; convincat (d u. a.), seducat (g zur Wahl neben convincat u. a.). Hieron. erklärt: adv. vos bravium accipiat; ad Alg. 879.

[2]) Lightf. führt neben der älteren Konjektur von Clericus und Bentley: *θέλγων* (berückend mit) einen Vorschlag von Toup (Emend. in Suid. II, 63) an: *ἐλθών*. Cod. 37 las (n. Treg. vgl. Ti) *θάλλων* (strotzend). Letztere zwei LAA würden für *καταβραβ.* natürlich die deklarative Bedeutung fordern, die erste für die faktitive sprechen. Ebenso der weitergreifende Vorschlag von Hort: statt *θέλων ἐν ταπ.* zu lesen: *ἐν ἐθελοταπεινοφροσύνῃ* (Append. S. 126 f.).

ausschließlich mit Bezug auf Personen (vgl. auch test. XII patr., Asser 1). Daß Pl ihn nicht angewendet haben könne, ist gewiß verkehrt, so selten auch die Fälle eigentlicher Hebraismen bei ihm sein mögen. Alsbald wird es zweifellos, daß wir *καταβραβεύειν* hier deklarativ zu fassen haben: „Niemand soll euch den Siegespreis absprechen, sein Wohlgefallen habend an *ταπεινοφροσύνῃ κτλ.*"

Ganz unwahrscheinlich aber wäre es nun, wenn der Ap die *ταπεινοφροσύνη* von sich aus als ein tadelnswertes Verhalten der Irrlehrer namhaft gemacht hätte. Wo er des Terminus sich bedient meint er eine der edelsten christlichen Tugenden. Ist darum allgemein anerkannt, daß er das Wort im Sinne der Irrlehrer braucht, so wird man noch einen Schritt weitergehen müssen und ihn geradezu ein Stichwort derselben aufnehmen lassen.[1]) — Dann aber es ist auch von vornherein wahrscheinlich, daß es mit dem unter dem gleichen *ἐν* stehenden *καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων* keine andere Bewandtnis habe. Und damit ist eigentlich auch schon gegeben, daß *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* nicht einen den Engeln gewidmeten Kultus bezeichnen kann. Denn so verstanden wäre der Ausdruck in der Tat möglichst ungeeignet, ein neben *ταπεινοφροσύνη* tretendes Stichwort der Gegner darzustellen. Aber auch abgesehen hiervon und also vorausgesetzt, daß Pl wirklich das *κ. θρησκείᾳ τ. ἀγγέλων* von sich aus geschrieben hätte: „Wohlgefallen habend an ‚Demut' und (an) *θρησκεία τ. ἀγγ.* bliebe zu beachten, daß wir in dem bisherigen Brief überhaupt keine Andeutung gefunden haben, daß die Irrlehrer irgendwie eine gottesdienstliche Verehrung der Engel vertreten hätten und daß auch nichts Derartiges folgt. Was sie forderten war, daß man sich hüte vor den Einflüssen der *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, daß man sich fernhalte von dem, was in deren Gemeinschaft bringe. Dies könnte zur Not als ein *δουλεύειν* (vgl. Gl 4, 9 nach der neuerlich beliebten Auffassung von *στοιχεῖα*), aber nimmermehr als ein *θρησκεύειν* bezeichnet werden; dessen nicht zu gedenken, daß auch der Ausdruck *ἀγγέλων* überraschen würde.[2]) Weiter kommt hinzu, daß,

---

[1]) So vielleicht schon Chrys., wenn er alsbald die *τινές* als *λέγοντες* einführt. Lightf. meint zwar, daß schon durch das *θέλων ἐν* die Demut als falsche Demut genügend charakterisiert sei. Dies wäre jedoch nur richtig, wenn *θέλειν ἐν* ein verwerfliches Moment einschlösse. Es ist aber tatsächlich nur „Wohlgefallen, Lust, Freude an etwas haben" (vgl. test. Patr. l. c.: *ἐὰν οὖν ἡ ψυχὴ θέλῃ ἐν καλῷ*). Wäre daher *ταπεινοφροσύνη* nicht geradezu ein Stichwort der Irrlehrer gewesen, so hätte der Ap notwendig eine einschränkende Bestimmung beigeben müssen, etwa in der Weise, wie es Hort zu erreichen suchte mit seiner in der vorigen Anm. erwähnten Konjektur. Doch ist eben dazu keine Nötigung (vgl. oben).

[2]) Hatte der Ap bisher nicht von „*ἄγγελοι*" gesprochen, so lag dies

wenn gleichwohl der Ap hier an Engelverehrung dächte, er in mehr als auffälligem Maße zurückhaltend sich solchem Unfug gegenüber ausgesprochen hätte, statt daß er mit möglichst kräftigem Ausdruck diese erst- und einmalige Nennung eines ihm notwendig direkt gotteslästerlich erscheinenden Unwesens eingeführt hätte (etwa: *θέλων ἐν ταπεινοφρ. καὶ παραδοὺς ἑαυτὸν τῇ θρησκείᾳ τ. ἀγγ.*, vgl. Eph 4, 19).[1]) Es wird aus all diesen Gründen sich empfehlen, von dieser freilich breitgetretenen Straße abzugehen und, wie schon Luther tat, den Genit. *τ. ἀγγέλων* als einen Genit. qualit. zu fassen, wobei

---

auch hier nicht nahe, sondern man sollte etwa wieder die *ἀρχαί* genannt erwarten, bzw. wenn die *στοιχεῖα* als Elementargeister zu fassen gewesen wären: *ἐν δουλείᾳ τῶν στοιχείων*.

[1]) Daß es an sich denkbar wäre, daß auf jüdischem Boden und zwar bereits damals Engelverehrung Platz gegriffen habe, soll natürlich nicht geleugnet werden. Aber nicht nur, daß dies für Kolossä noch nichts bewiese, — es ist überhaupt noch durchaus fraglich. Zahn, Einl § 27, 6 hat mit Recht darauf hingewiesen, wie man die betr. Stellen im Petrusev., bei Aristid., Celsus etc. sehr möglicherweise aus Mißverständnis unserer Stelle zu erklären hat. Unter den von Lueken, Michael S. 6ff. beigebrachten Belegstellen ist nur eine mit ziemlicher Sicherheit auf die Zeit um 100 zu datieren (Mech. zu Exod. 20) und es ist sehr fraglich, ob dort der Mißbrauch als Tatsache vorausgesetzt wird und es sich nicht vielmehr nur darum handelt, daß rein theoretisch davor gewarnt wird, nicht etwa statt an Gott sich an Gabriel oder Michael zu wenden, was übrigens noch kaum als *θρησκεία τ. ἀγγέλων* bezeichnet werden könnte; ebenso ist es an den anderen dort angeführten Stellen fraglich, ob es sich nicht um eine rein theoretische Ausdehnung des Bilderverbots auch auf jenseitige Mächte handelt; (über das angebliche Verbot, dem Michael zu opfern, vgl. Dalmans Rezension von Lueken in Lit. Centralbl. 1899). Im übrigen wird ja Lueken recht haben, daß, soweit Gebete zu Engeln im späteren Judentum vorkommen, sie mit der mittlerischen Stellung der Engel und mit dem Gedanken einer Fürbitte derselben zusammenhängen werden. Aber unsere vorliegende Stelle liegt gewiß nicht auf dieser Linie. Es handelt sich wie gezeigt bei den angelologischen Spekulationen der Irrlehrer um selbstwillige Geistmächte, deren Ansprüche, deren schädigende und befleckende Einflüsse man fürchtete. Hätte Pl an Bittgebete zu Mittelwesen gedacht, so hätte er nicht von deren Entmächtigung, von ihrem Ausgezogensein, von Gottes Triumph über sie in Christus reden können (v. 15; vgl. 1, 20 nach der oben angegebenen, auch von Dibelius S. 131 als allein möglich zugestandene Erklärung). Man müßte geradezu annehmen, daß Pl den Engeldienst als eine zweite Verirrung neben der Anschauung von den *ἀρχαὶ κτλ.* den Irrlehrern habe schuld geben wollen. Doch würde dies völlig isoliert auftreten, denn schon v. 20 ist wieder nur von einem *δογματίζεσθαι* die Rede. Daß in der Gnosis des 2ten Jahrhunderts sich Spuren von Engelanrufung finden lassen, (Lueken S. 65f.), beweist natürlich für unseren Fall erst recht nichts. — Nicht also das seltsame Motiv, „dem Gegensatz gegen die Engelverehrung in Kl tunlichst keine Bedeutung zuerkennen zu wollen“ (Dibelius a. a. O. S. 141), sondern die sorgfältige Erwägung des Textes nötigt zu der Abweisung der beliebten Deutung. Wie die Worte schon die alten Ausleger in Verlegenheit gebracht haben, ward in der ersten Auflage belegt. Doch darf ich der Kürze halber statt dessen auf Zahns Einl. § 27, 6 verweisen.

sich dann von selbst der ganze Ausdruck wieder in die Redeweise der Irrlehrer einpaßt: „Niemand spreche euch den Kampfpreis ab, Wohlgefallen habend an ‚Demut und θρησκεία der Engel‘, d. h. wie sie bei den Engeln zu finden.[1])

Die Frage ist aber noch, was damit gemeint sei? Man hat sich die Antwort wohl unnötig erschwert, indem man den Genit. τ. ἀγγέλων zu beiden Substantiven zog. Selbst wenn man, wie vielleicht richtig ist, unter ταπεινοφροσύνη ein „sich gering halten“ im Sinne eines asketischen Verhaltens versteht, ist es nicht ganz leicht, zu zeigen, in welchem Sinne die Irrlehrer dies bei den Engeln vorgebildet gefunden haben sollten. Man müßte etwa das καί im Sinne unseres überhaupt nehmen: „an asketischem Verhalten gegenüber ihnen an sich erreichbaren Gütern und überhaupt (an) einer (sonderlichen) Frömmigkeitserweisung, wie beides die Engel — wie sie sagen — haben.“ Es ist aber trotz der Nichtwiederholung des ἐν unnötig, diese Doppelbeziehung des Genit. anzunehmen. Das Begriffspaar bleibt auch eng verbunden, wenn man annimmt, jene hätten ihr Verhalten als das allein wahre „sich gering halten und engelgleiche Frommsein“ gepriesen, bzw. es so bezeichnet, wofern man nur eben beides innerlich verknüpft denkt. Und dies ist doch wohl nicht schwer. Als ταπεινοφροσύνη rühmten sie ihr Tun, insofern es in asketischen Leistungen bestand, die nach jüdischem Gebrauch als Betätigungen der sich herunterhaltenden Gesinnung galten.[2]) Zugleich aber konnte es als eine Frömmigkeitserweisung, wie sie die Engel aufweisen, von ihnen bezeichnet werden, insofern diese überhaupt allem sinnlichen Wesen fernbleiben. Sie essen nicht, sie trinken nicht, sie pflegen nicht ihres Leibes, denn sie haben keinen solcher Pflege bedürftigen Leib, sie dienen Gott in eitel „Geistlichkeit“, wie Luther, auch hier seine Meisterschaft im „Verdeutschen“ bekundend, umschrieben hat. So sind sie, ohne daß man ihnen geradezu Askese (ταπεινοφροσύνη) im engsten Sinne nachgesagt haben wird, für die Irrlehrer Vorbilder eines unter Askese sich vollziehenden religiösen Verhaltens. „Herunterhalten“ soll man sich, so verlangten sie, statt in evangelischer Freiheit getrost die Gaben Gottes zu ge-

---

[1]) Die gleiche Fassung des Genit. übrigens schon bei Ephr., der aber unter den ἄγγελοι die sacerdotes versteht und von doctrina sacerdotum spricht. Calv. erwähnt die Erklärung: cultus, quem hominibus fingunt ab Angelis traditum.

[2]) Vgl. die bei Zahn, Einl. I, § 27, 7 zusammengestellten Belege für ταπεινοῦν τ. ψυχήν und ταπεινοῦσθαι im Sinne von „sich kasteien, fasten“, sowie für den entsprechenden Gebrauch von ταπεινοφρονεῖν etc. (Herm. Vis. III, 10, 6; Sim. V, 3, 7; Tertull. jejun. 12; 13; 16). Den Übergang zu dieser Bedeutung dürfte die oben versuchte Wiedergabe mit „sich gering halten“ bilden: „auf Ansprüche verzichten; sich dem gleichstellen, der nichts hat“; das äußerliche Seitenstück zu wahrer Demut.

brauchen (vgl. 1 Tm 4, 4); seine Frömmigkeit so erweisen, wie es die Engel tun, die auch vom Sinnlichen unbefleckt Gott verehren und ihm Dienst leisten.[1]) Natürlich nimmt Pl den Ausdruck nicht ohne eine gewisse, ich möchte sagen, grimmige Ironie auf: Wohlgefallen habend an „Demut und Engelfrömmigkeit“. Die Leser, die die Worte aus dem Munde der Irrlehrer kennen, wissen schon, was gemeint ist; und wenn sie den wegwerfenden Ton nicht verstehen würden, so war durch das Weitere gesorgt, daß sie sich über den Tadel nicht täuschen.

Dies Weitere aber macht zunächst textkritische Schwierigkeiten. Die bessere Bezeugung hat unstreitig die LA *ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων* ohne Negation (so die älteren „großen“ Hss. BℵA und D, etl. Minusc., d, e, m, andere Übersetzungen und Väter gegen die meisten Mjj. und Min., f, g, Vulg. Syr., Go., Arm. und allerdings viele Väter, die *ἃ μὴ ἑόρακεν* lesen).[2]) Daß das Objekt nur angelicae visiones (Tert.) meinen könnte, ist klar. Das *ἐμβατεύειν* aber wird von den Einen verstanden im Sinne eines „damit auftretens“, wohl gar „damit einherstolzierens“, von den Anderen im Sinne eines „durchforschens“. Jenes ist trotz der scheinbaren Stütze durch die alten Ausleger, die allerdings dabei *ἃ μὴ ἑόρακεν* lesen, dies aber zu verstehen scheinen: „auf solches, was er nicht geschaut hat, „sich berufend“, unmöglich. Denn *ἐμβατεύειν τι* heißt allerdings: „etwas betreten, in etwas hineindringen“, und kann daher wohl den Sinn des „sich aneignens“ gewinnen, woraus dann wieder die Vorstellung entstehen mag: „auf solches, was man **nicht** gesehen hat, **sich berufen**“. Aber mit dem Objekt *ἃ ἑόρακεν*

---

[1]) Daß *θρησκεία* in diesem Sinne nicht hätte angewendet werden dürfen, kann man gewiß nicht behaupten. Ist auch die Ableitung von *τρέω* (vor frommer Scheu zittern) nicht nachweisbar und weist der Gebrauch über die Gesinnung hinaus auf ein Gebahren, ja wird es besonders im späteren Gebrauch gern mit einem Genit. verbunden, der das Objekt religiöser Verehrung namhaft macht, so kann schon allein eine Stelle, wie Jk 1, 26 zeigen, daß nicht nur dieser letztere Gebrauch nicht alleinherrschend ist, sondern daß überhaupt das Moment des Kultischen ganz zurücktreten kann. Übrigens ist der Genit., wie schon oben bemerkt, auch hier nicht als Possessiv, sondern als Qualitätsgenit. zu fassen (vgl. zu Eph 3, 19; 4, 13), d. h. er bezeichnet die *θρησκεία* als eine dem Verhalten der Engel entsprechende. Daß man ihn nicht so hätte verstehen können, ist eine wunderliche Rede, die auch durch das Alter und die Verbreitung der anderen Auffassung nicht nachdrücklicher wird. **Gab** es in Kolossä keinen Engelkult, so **konnte** man den Ausdruck **überhaupt nicht darauf** beziehen, d. h. die Einrede beruht auf einem reinen circulus vitiosus. Pl hat für die Kolosser und nicht für seine späteren Kommentatoren geschrieben.

[2]) Das genaue Zeugenverhör gibt wohl am besten Lightf. S. 254. Wenn Zahn die Bezeugung der LA ohne Negation noch dadurch verstärkt, daß er aus Ephraims Kommentar feststellt, daß auch die Syrer es ursprünglich nicht gehabt (Einl I, § 27, 7), so scheint mir das durch Ephr's Worte: „quasi aliquid viderit“ wenigstens nicht strikte erwiesen.

läßt sich der gewünschte Sinn auch auf diesem Umwege kaum erreichen. Man sollte, wie Melanchth. wirklich voraussetzt, ἐπιβατεύων erwarten. Es bleibt nur die andere mögliche Bedeutung von ἐμβατεύειν: „geistig in etwas hineintreten, forschend darauf ein-, ihm forschend nachgehen". Und so steht es zweifellos z. B. 2 Mkk 2, 30; auch bei Philo und später. Doch sofort erheben sich sachliche Bedenken. Der Ap würde ja damit, so scheint es, nicht nur die Visionen der Irrlehrer glatt anerkennen („das, was er gesehen hat"), sondern er würde ihnen auch ein Tun nachsagen, das nichts weniger als tadelnswert, vielmehr selbstverständlich wäre. Nun rühmt man zwar gerade die Objektivität, mit der er die Wirklichkeit der Gesichte nicht bestreite und nur das Gewicht tadele, welches jene auf dieselben legen, indem sie darin den Ausgangspunkt für wirkliche Forschung und hohe Erkenntnis sehen. Aber von dieser Emphase steht im Text nichts. Der lautet einfach: „auf das, was er gesehen hat, forschend sich einlassend". Es ließe sich dieser Text nur ertragen, wenn man ihn wie das vorangehende als ironische Aufnahme von Reden der Gegner faßt, die den Lesern vorgeredet hätten, daß sie „dem, was sie geschaut, fleißig forschend nachgingen", wobei Pl die Realität ihrer Schauung, ja auch wohl die ihres Forschens seinerseits nicht anerkannt haben dürfte. Doch wäre auch das nur möglich, wenn man das Partizipium in ziemlich erzwungener Weise von θέλων oder, wie man dann wohl lesen müßte, von ἐλθών (vgl. oben S. 394 Anm. 2) abhängig denken dürfte. Denn die Aussage: „Niemand spreche euch den Preis ab (oder bringe euch um den Preis), indem er ‚Visionen forschend nachgeht', wäre sinnlos".

Etwas besser sieht es mit der anderen LA aus, der bei μή nach ἅ eingefügt ist. Hierbei handelt es sich nicht um die Anerkennung der Visionen; freilich ist ἐμβατεύειν auch nicht „durchforschen", aber es k a n n wenigstens in jenem anderen Sinne stehen: „sich aneignend, was er in Wahrheit nicht gesehen hat", und so nun „sich damit habend, sich darauf stützend" (so wie gesagt wohl die patristische Exegese allgemein, wenn auch ohne nähere Erklärung des Wortes). Ja man hat diese Form der Worte sogar so bequem gefunden, daß man sie eben darum für zweifellose Korrektur erachtet. Aber alsbald meldet sich doch wieder ein tödlicher Einwand, das ist die subjektive Form der Negation, während man, wie z. B. Ju v. 10 zeigt, unbedingt οὐ erwarten müßte. Und dieser Einwand bleibt, auch wenn man mit Hfm. die übliche Konstruktion ändernd den Relativsatz unmöglicherweise zum vorigen zieht („solches, was er" = „während er dies doch nicht gesehen hat"). Denn der Ap denkt ja nicht den Gegensatz, daß man die ταπεινοφροσύνη καὶ θρησκεία τ. ἀγγ. auch gesehen haben könnte. — Es ist darum auch nicht wahrscheinlich, daß μή ein Zusatz der Ab-

schreiber und Ausleger sei. Diese hätten naturgemäß *οὐ* geschrieben, wie auch F-G und vielleicht die oder jene Vorlage der Übersetzungen lesen, vorausgesetzt, daß nicht ein bestimmter absonderlicher Anlaß für *μή* vorgelegen hätte. Man muß wohl anerkennen, daß die Stelle eine Konjektur geradezu fordert.[1]) Längst ist der Weg dazu dadurch gebahnt, daß man zunächst das *κεν* von *ἑόρακεν* zum folgenden Wort zog.[2]) *Κενεμβατεύειν* ist ein ganz bekanntes, eigentlich und übertragen gebrauchtes Kompositum: „ins Leere treten“. Indem man nun von *α εορα κεν εμβ.* ausging, hat man vorgeschlagen: *ἀέρα* (Hort) oder *ἑώρᾳ* (*αἰώρᾳ* = Schaukel, schaukelnde Bewegung) *κενεμβατεύων* (Lightf.). Beides hat jedoch gegen sich, daß das Hereindringen des *μή* unerklärt bleibt. Will man auch dies erklären, so wird man im ursprünglichen Text wenigstens ein *M* suchen müssen. Sollte der Ap etwa geschrieben haben *ἀμετροκενεμβατεύων* (vgl. *ἀμετρολογεῖν, ἀμετρόκακος* u. a.) oder noch einfacher *ἄμετρα κενεμβατεύων* (vgl. zu dem Neutr. Plur. Kühner-Gerth § 410, 5 Anm. 15): „ins Ungemessene Lufttritte machend oder auch: „maßlos ins Leere stechend oder treffend“ (*κενεμβατεύειν* so beim „Sondieren“ gebraucht)?[3]) Hieraus ließe sich in der Tat der Textbefund der Hss. völlig erklären und zugleich wäre ein durchaus passender Gedanke gewonnen, dem sich das *εἰκῇ φυσιούμενος* bestens anfügt: „Niemand soll euch den Preis streitig machen, Wohlgefallen habend an ‚Demut und Frömmigkeitserweisung nach der Engel Art‘, ungemessen ins Leere tretend (oder auch treffend), nichtig aufgeblasen seiend von seines Fleisches (seiner natürlichen Unart; vgl. zu Eph 2, 3) Sinn“ (vgl. zu Eph 4, 17 S. 202 Anm. 1).[4]) Das *εἰκῇ* entspricht dem *ἄμετρα* im Parallelglied und wirkt darum nicht als störender Pleonasmus. Die nichtige fleischliche Aufgeblasenheit lag darin, daß jene Leute in selbst-

---

[1]) Ein seltsames Mißverständnis von Belser (Theol. Quartalschr. 1906 S. 307) ist es freilich, wenn er meint, diese Konjektur sei Folge meiner Erklärung von der *θρησκεία τ. ἀγγ.*, damit hat sie gar nichts zu tun.

[2]) Vgl. schon Beng., der auch an das *κενῆς* v. 8 erinnert, aber die Wortteilung schließlich doch wieder aufgibt.

[3]) Paulus Aegin. 6, 59 nach Steph. (in d. hies. Bibl. nicht vorhanden): *ἕως τὴν κύστιν κενεμβατήσῃ* (vgl. Galen. 8, 19) ed. Kühn, S. 509; Oribasius in Class. Auct. ed. Mai IV S. 6).

[4]) Vgl. 2 Kr 10, 13 u. 15. Natürlich bleibt die obige Konjektur „Konjektur“, d. i. Vermutung. Im einzelnen wäre der Vorgang so zu „vermuten“, daß wahrscheinlich schon in dem Original die Stelle verwischt oder beschmutzt war, so zwar, daß das *τ* ganz unleserlich, das *μ* undeutlich geworden war: *Α(Μ)Ε( )ΡΑΚΕΝΕΜΒ* etc. Ein erster Abschreiber setzte das *Ο* statt *Τ* ein und ließ das *Μ*, das er nicht erkannte, beiseite: *Α ΕΟΡΑΚΕΝΕΜΒ* etc.; ein zweiter erkannte das *Μ* und schrieb hiernach ein *μή* zwischen *α* und *εορακ* etc. über die Zeile bzw. in seine Abschrift. Beide LAA fanden Liebhaber, doch nicht ohne daß Spätere statt *μή* das richtigere *οὐ* setzten.

gemachtem sich gering halten und engelischer Geistlichkeit doch wieder meinten von sich aus für das Heil Entscheidendes leisten zu können und dem natürlich-hochmütigen Trieb auf Selbsterlösung und Verdienst nachgaben.

Es folgt aber noch ein viertes Prädikat (v. 19): „dazu *οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν*“ (vgl. 1, 18; Eph 1, 22; 4, 15). *Κρατεῖν τινα* oder *τι* heißt, wo es sich, wie hier, zweifellos um ein „Halten“ handelt: „Jemanden oder etwas festhalten“ (vgl. Cant. 3, 4: *ἐκράτησα αὐτὸν καὶ οὐκ ἀφῆκα αὐτόν*). Der Vorwurf kommt also nicht darauf hinaus, daß sie statt an ihn oder doch neben ihm an Andere als Häupter sich halten, sondern daß sie ihn nicht zu dem sich dienen lassen, wozu er nach seiner Stellung dienen will und soll. Nicht: „ihn als Haupt fahren lassend und sich andere zu Häuptern suchend“, sondern: „das Haupt fahren lassend und sich mit anderen Dingen befassend“.[1])

Damit stimmt aufs beste der hinzutretende Relativsatz, der die Verkehrtheit solches Tuns ins Licht stellt, indem er darauf hinweist, wie eben dieses Haupt, Christus, es ist, der das Wachstum des Leibes bedingt. Der Satz selbst ist durch die Erklärung zu Eph 4, 16 (S. 197 ff.) eigentlich erledigt. *Ἐξ οὗ* heißt es auch hier, und das *ἐκ* drückt aus, daß es sich um ein „daher bedingt und bestimmt sein“ handelt. Das Relativum ist entweder Masc., *κατὰ σύνεσιν* konstruiert, oder Neutr. auf den „sächlichen“ Begriff *κεφαλή* bezogen: „von woher“. In den *πᾶν* darf nicht eine Tendenz gegen aristokratische Exklusivität der Irrlehrer gesucht werden. Denn diese haben doch gewiß nicht behauptet, daß nur sie „von Christus her“ das rechte Wachstum vollzögen. Auch waren sie, statt aristokratisch-exklusiv, vielmehr demokratisch darauf bedacht, die Anderen sich nachzuziehen. Will man das *πᾶν* und seinen eventuellen Ton nicht aus Nachklang der Eph-Stelle erklären, so wird man darin eher einen Hinweis darauf sehen können, daß also auch jene sich diesem Haupt nicht entziehen dürften („nicht haltend an dem Haupt, daher doch der ganze Leib, also auch sie, wenn sie daran teil haben wollen etc.“).

Es heißt aber weiter: „Durch die Sehnen und Bänder Handreichung und Zusammenschluß empfangend“. Die einzelnen Be-

---

[1]) Daß dabei nicht ein völliges Aufgebenwollen Christi gemeint ist, braucht nicht gesagt zu werden. Die Irrlehrer haben Christum angenommen und wollten Christen sein. Aber solange sie es nicht unterlassen, denen, welche nicht wie sie in allerlei eigener Leistung das Werk Christi ergänzen, hochmütig den Siegespreis streitig zu machen, bekunden sie, daß sie in Wahrheit den fahren lassen, von dem allein das dem lebendigen Leibe notwendige Wachstum her ist: Qui non unice Christum tenet, plane non tenet (Beng.). — Seltsamerweise versteht Ephr. unter dem Haupt Abraham! (vgl. seine Deutung der *ἄγγελοι* auf Priester).

griffe dieses Satzes sind zu Eph besprochen.[1]) Die Vorstellung ist die, daß der Leib — und zwar wohl auch dies vom Haupt her veranlaßt und bedingt (ἐξ οὗ also auch zu den Partizipien mitgehörig) — die zu seinem, des Gesamtleibes, Wachstum nötigen Dienste und die dabei sich bildende immer innigere Gemeinschaft durch das Zusammenwirken aller seiner Teile (vgl. S. 199 Anm. 3) gewinnt. Daß der ganze Zusatz, obwohl das Bild paßlich belebend, doch nicht in dem Maße motiviert erscheint wie die entsprechende Aussage in Eph 4 (vgl. daselbst v. 7 ff.), kann man bei unbefangener Vergleichung nicht übersehen. Es liegt mindestens nahe, daß er dem Ap durch ein Nachklingen der dort gegebenen Ausführungen hier in die Feder floß. Dabei hatte die Beziehung auf die ἀγάπη a. u. St. allerdings keinen Platz und so heißt es hier einfach: *αὔξει τὴν αὔξησιν τ. θεοῦ.* Der Ausdruck folgt der beliebten Konstruktion mit innerem Objekt. Der Genit. aber ist der schon oft festgestellte charakterisierende Genit. (vgl. Eph 3. 19 u. ö.). Es ist das gottgemäße, gottgewollte, oder wenn man so lieber will, das auf Gott sich zurückführende Wachstum. Ein gewisser Gegensatz gegen das von den Irrlehrern empfohlene Wachstum ist nicht zu verkennen.

In der schon S. 389 dargelegten Weise fügt sich nun (v. 20) ein weiteres Glied der Rede an: („So soll euch denn niemand richten, keiner euch den Kampfpreis absprechen): starbet ihr mit Christo, was werdet ihr noch ‚bevorschriftet'?"[2]) Die erste Frage ist, wie das *συναποθνήσκειν σὺν Χῷ ἀπὸ κτλ.* gemeint sei? Man setzt wohl meist voraus, daß dabei, wie wir, so auch Christus direkt als von den *στοιχεῖα* weggestorben und somit also ihnen zuvor unterstellt gewesen gedacht wäre. Daß dies, wenn man unter den *στοιχεῖα* die Elementargeister versteht, eine dem Ap gewiß nicht naheliegende Vorstellung wäre, wird man zugeben: man müßte denn geradezu für die *στ.* das Gesetz einsetzen. Aber auch, daß Christus von den Grundstoffen der Welt weggestorben sei, wäre seltsam geredet, und nicht minder, daß er dem Abc der Welt entstorben. Man kann sich ja die Aussagen zur Not vermitteln. Aber man muß eben eine ausführliche Vermittlung geben. Jedenfalls hat Pl selbst vorher nichts davon gesagt. Er hat gesagt, daß Gott in Christo die *ἀρχαί* entmächtigt, daß er die gegen uns

[1]) Die bes. von Lightf. z. St. vertretene Fassung von ἁφή im Sinne von Gelenk ist wohl nicht sicher nachweisbar. Jedenfalls würden die „Gelenke" hier und Eph 4, 16 nicht als Berührungsstellen, sondern als verbindende Teile (Gelenkmuskeln) vorgestellt sein.

[2]) v. 16 f. und v. 18 f. bilden also gewissermaßen nur den Unterbau zu v. 20—23 und 3, 1 f.: „Niemand also richte euch! Keiner aburteile euch! — Kolon! —: starbet ihr mit, was will man euch vorschreiben? Seid ihr wirklich also mit ihm auferstanden, so suchet was droben."

stehende Handschrift ans Kreuz geschlagen, aber nicht, daß Christus dem einen oder dem anderen entstorben sei. Soweit er von einem Mitsterben mit Christo redete, geschah es in der Form, daß er sagte (v. 12): „als ihr mitbegraben wurdet mit ihm in der Taufe“. Nun mußten wir dies freilich dahin verstehen, daß in der Taufe ein über die Beschneidung weit hinausgehendes Hinweggenommenwerden aus der bisherigen Daseinsform stattfand, aber von *στοιχεῖα τ. κόσμου* zu reden war dort kein Anlaß. Diese wurden in wesentlich anderem Zusammenhang erwähnt, nämlich indem sie (v. 8) als Norm für die *φιλοσοφία* und *κενὴ ἀπάτη* bezeichnet wurden. Grund genug, sich hier zu fragen, ob wirklich jene unmittelbare Verbindung des *ἀπεθάνετε* mit *ἀπὸ τ. στοιχ.* vom Ap gedacht sei? Sollte nicht vielmehr der Satz die zwei zuvor getrennten Elemente, die Erwähnung der *στοιχεῖα τ. κ.* (v. 8) und des mitbegrabenwordenseins (v. 12) so kombinieren, daß das *ἀπὸ τ. στοιχείων* als die Folge des *συναποθανεῖν σὺν Χῷ* gedacht ist: „wurdet ihr durch euer Verflochtenwerden in Christi Tod den *στοιχεῖα* der Welt entrückt“. —

Daß der Nachsatz dazu paßt, ergibt sich von selbst: was werdet ihr wie innerhalb von Welt l e b e n d e bevorschriftet? Nur für solche sind die *στοιχεῖα τ. κόσμου* von Belang. Ja es wird nun erst deutlich, warum der Ap im Nachsatz nicht wieder *ἐν τῷ κόσμῳ,* sondern artikellos *ἐν κόσμῳ* schreibt, bzw. auch warum er kein *ἔτι* beifügt. Es steht ihm eben nicht direkt das in der Welt leben und das nunmehrige den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* entnommensein gegenüber (so daß er auch *ὄντες* statt *ζῶντες* hätte schreiben können), sondern es tritt das innerweltliche Leben zunächst in Gegensatz zu dem Mitgestorbensein, welches das Entnommenwerden von den *στ. τοῦ κόσμου* zur Folge hatte. „Starbet ihr mit Christo — weg von den *στ. τοῦ κόσμου* —, was werdet ihr wie in Welt l e b e n d e bevorschriftet?!“ —

Daß dabei *στοιχεῖα τ. κόσμου* nur im Sinne von „Elementarweisheit (Abc) der Welt gemeint sein könne, haben wir oben (S. 364ff.) dargetan. Gerade unsere Stelle mußten wir als ausschlaggebend geltendmachen, weil nur dann der Begriff *κόσμος* im Vorder- und Nachsatz gleich gefaßt werden konnte. Zum Überfluß gibt aber der weitere Kontext n o c h e i n e ü b e r r a s c h e n d e B e s t ä t i g u n g. Der Gedanke des 20. Verses findet nämlich eine vielleicht sogar formell noch dazu gehörige Fortsetzung in v. 22^b: „nach den Geboten und Lehren der Menschen“. Nach unserer Erklärung von v. 8 ist dies nichts wesentlich anderes als die *στοιχεῖα τ. κ.* Und wirklich kommt es auch hier genau so zu stehen: „Wenn ihr mit Christus starbet weg von dem Abc der Welt, was werdet ihr wie innerhalb von Welt l e b e n d e bevorschriftet — n a c h d e n G e b o t e n u n d L e h r e n d e r M e n s c h e n?“ Gerade denen sind sie

ja entnommen worden, indem sie durch ihr Sterben mit Christo dem Abc der Welt entrückt wurden.

Im übrigen bieten die Verse keine Schwierigkeiten. *Τί δογματίζεσθε* haben wir nicht medial (was laßt ihr euch Vorschriften machen), sondern passivisch gefaßt. Denn noch war es den Irrlehrern augenscheinlich nicht gelungen, die Kolosser wirklich unter ihre Forderungen zu bringen (vgl. v. 5 und wiederum v. 8 und v. 16 nnd 18). — Die beispielsweise angeführten Vorschriften v. 21ª (*ὅρα πῶς αὐτοὺς κωμῳδεῖ*! Chrys.) sind wohl klimaktisch geordnet: *ἅπτεσθαι*, eigentlich sich anheften = etwas absichtlich, proprio motu angreifen, um sich damit zu schaffen zu machen, sich mit etwas abgeben; *γεύεσθαι*, kosten scil. solches was einem vorgesetzt wird; *θιγγάνειν*, an etwas, sei es auch nur unabsichtlich, daran kommen.[1])

Das Relativum v. 22 geht auf die unausgesprochenen Objekte des *μὴ ἅψῃ* etc. Der Sinn ist: „Dinge, die doch insgesamt zum Verzehrtwerden durch den Verbrauch da sind“, so daß jene Vorschriften einen Nonsens darstellen.[2]) — *Κατὰ τὰ ἐντάλματα κτλ.* gehört, wie gesagt, vielleicht in freier Weise, aber sachlich zu *δογματίζεσθε*. Der Ausdruck klingt wörtlich an Jes 29, 13 an, ein Wort, das auch von Jesus gelegentlich in ähnlichem Zusammenhang wie hier citiert worden ist (vgl. Mt 15, 7 ff.; Mk 7, 6 ff.). Natürlich folgt daraus nicht, daß Pl genau dasselbe wie Jesaias und Jesus unter den Menschengeboten verstanden haben müsse, wie er ja das Wort in keiner Weise als Citat einführt, sondern so anwendet, daß man nur sagen kann, er kleide seine Aussage in einen und zwar wohl einen geläufigen Schriftausdruck, wobei es ganz dahingestellt bleiben muß, ob ihm jene Anwendung durch

---

[1]) Für *ἅπτεσθαι* vgl. Jo 20, 17; 1 Kr 7, 1; Gen 20, 4; es ist hier aber nicht wie Gen 20, 4 u. 1 Kr 7, 1 speziell das sich fernhalten vom Geschlechtsverkehr gemeint: nichts im Briefe (auch nicht 3, 18) weist im entferntesten darauf hin und der Relativsatz spricht entscheidend dagegen. — *θιγγάνειν* ist allerdings im Gebrauch von *ἅπτεσθαι* nicht streng zu scheiden. Immerhin scheint mir Exod 19, 12, obwohl dasselbe נָגַע zugrunde liegt, das gleich daneben mit *ἅπτεσθαι* übersetzt wird, zu zeigen, daß wenigstens der betreffende Übersetzer es gegenüber dem letzteren (= anfassen) für besser geignet hielt zur Bezeichnung zufälliger Berührung (es steht nach Schleußner außerdem nur noch in einer Complut. Var. zu Exod 12, 22 für *καθικνεῖσθαι*: gewiß irrig). Der Unterschied wird etwa dem von: anfassen und berühren entsprechen, die auch nicht streng zu scheiden sind (seltsam Beng.: *ἁφή* genus: die 2 anderen Spezies: weder mit der Zunge noch mit der Hand).

[2]) Ganz verfehlt haben manche den Relativsatz als Meinung der *δογματίζοντες* gefaßt. Ambrst. und Pelag. wollen gar, indem sie decernitis übersetzen, in den Verboten Worte des Ap erkennen; letzteres wird auch von Melanchthon als mönchische Erklärung bekämpft. Überhaupt spielen naturgemäß allerlei konfessionelle Gegensätze und polemische Erörterungen in die Exegese dieser Verse herein. — Daß *ἀπόχρησις* nicht im Sinne von Mißbrauch steht, bedarf wohl nicht der Erinnerung.

Jesus bekannt und gegenwärtig war, ja ob ihm auch nur der Zusammenhang der jesaianischen Stelle vorschwebte. Wie schon mehrfach konstatiert, handelt es sich ihm jedenfalls nicht um speziell pharisäische Traditionen, sondern um Forderungen, die, z. T. über das Gesetz hinausgehend, sich an die in der Menschheit im Schwange gehenden Überlieferungen anschlossen. Der entscheidende Vergleichungspunkt zwischen dem Wort Jesaia's und Jesu und dem des Pl liegt in dem Gegensatz zu Gottes Willen und der an Christus orientierten Weisheit.[1])

Das *ἅτινα* v. 23 kann nun nur an das Letzte, die Gebote und Lehren der Menschen, angeknüpft sein, und ist nicht etwa Wiederaufnahme des *ἅ* aus v. 22. Die Auslegung des Satzes selbst aber bietet wieder einmal das Bild einer Variationsrechnung dar; indem alle auch nur denkbaren Verbindungen ausprobiert worden sind.[2]) Es kommt zunächst auf das Prädikat an. Man hat dasselbe in *λόγον μὲν ἔχοντα* gefunden: „welche nämlich zwar das Wort, d. i. den Ruf oder den Anschein von Weisheit habende sind". Hierzu soll dann etwa *ἐν ἐθελοθρησκείᾳ κτλ.* den Grund bringen: „auf Grund von Ethelothreskie etc."; während *οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμ. κτλ.* den Gegensatz zu *λόγον μὲν ἔχοντα* abgeben soll. Aber nicht nur müßte man dann notwendig eine dem *μέν* korrespondierende Adversativpartikel erwarten, bzw überhaupt eine andere Konstruktion statt des bloßen *οὐκ ἐν τιμῇ τινί* („welche zwar den Namen von Weisheit habende sind auf Grund von Ethelothreskie etc., nicht aber in irgendwelcher Ehre stehende"), sondern es würde auch das *πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός* unerträglich nachhinken. Denn der Versuch, es eng mit dem *οὐκ ἐν τιμῇ τινι* zu verbinden, indem man dies von der dem Leibe gebührenden Ehre und die *πλησμονή* von leiblicher Sättigung oder doch Be-

---

[1]) Der Artikel bezeichnet diese Lehren und Gebote nicht als die bekannten, sondern als die den einzelnen *δόγματα* entsprechenden: „was werdet ihr bevorschriftet: das und das tue nicht, entsprechend den Vorschriften und Lehren, die die Menschen in diesen Beziehungen zu geben pflegen."

[2]) Die LAA variieren merkwürdigerweise verhältnismäßig wenig. Nur, ob vor *ἀφειδίᾳ* ein *καί* zu lesen sei oder nicht, kann gefragt werden. Es fehlt in B und in einer Reihe lat. Zeugen (im sogen. Specul. Pseudo-Augustin., bei Hilar., Ambrst. und etl.). Dabei hat man den Dativ mit ad vexationem u. ä. umschrieben, eine Auffassung, die auch bei der LA mit et sich findet (vgl. vulg. Hier.: et ad non parcendum). Ganz sinnlos haben d und e: et vexationem (vielleicht für ad vexationem?). Es liegt nahe anzunehmen, daß das *καί* zur Erleichterung des Sinnes eingeschoben ist. Doch ist der Ausdruck ohne *καί* so ungefüge, daß ich doch Bedenken trage, ihn für ursprünglich zu halten. Sollte er nicht, sei es durch Versehen oder infolge ungeschickter telischer Fassung in die abendländische Überlieferung gekommen und von da (wie vielleicht öfter abendländische LAA) auch auf B übergegangen sein? Die große Mehrzahl auch der alten Zeugen hat *καί*.

friedigung leiblicher Bedürfnisse versteht („nicht in irgendwelcher Wertschätzung des Leibes behufs Befriedigung seiner Bedürfnisse“; vgl. Rm 13, 14) — ich sage, dieser Versuch ist trotz der großen Verbreitung dieser Auslegung völlig unmöglich, würde übrigens auch das andere Bedenken, das Fehlen einer Adversativpartikel, unberührt lassen.[1]) — Man wird daher *λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας* nicht als Prädikat, sondern als Zwischensatz denken müssen: „welche sind, obwohl den Schein der Weisheit habend, das und das“, wobei diese Hauptaussage natürlich ohne *δέ* stehen kann (sie sind, habend zwar, so und so beschaffen). Daß dem die Stellung n a c h *ἐστιν* (getrennt von *ἅτινα*) entgegen wäre, ist eine wunderliche Einrede. Die gewählte Stellung läßt die Hauptaussage: „welche ja das und das sind“, nur angemessen hervortreten (vgl. übrigens nachher). Aber was ist nun das Prädikat? Man hat gemeint (Hfm.): „alles, was von *ἐν ἐθελοθρησκείᾳ* (inclus.) an folgt (welche aufgehen in *ἐθελοθρ.* etc., nicht *ἐν τιμῇ τινί* zur Ersättigung etc.)“. Aber so hinkt wieder das letzte Glied unschön nach. Oder man hat gemeint: „*οὐκ ἐν τιμῇ τινί* (welche sind, obwohl den Schein von Weisheit habend a u f G r u n d von *ἐθελοθρ.* etc., nicht in irgendwelcher *τιμή*, *πρὸς πλησμονήν*“. Hiergegen spricht aber 1) daß auf Grund der genannten Stücke wohl der Schein von H e i l i g k e i t, aber nicht der von Weisheit entstehen kann, 2) daß das: „sie stehen nicht in irgendwelcher Ehre“ dem *λόγον ἔχειν σοφίας* keineswegs korrespondiert. Es müßte heißen: „sie stehen nicht in w a h r e r Ehre (nicht in Ehre bei Gott)“; 3) daß auch so das *πρὸς πλησμ.* nachschleppt.[2])

Das naturgemäße wird sein, das *ἅ τ ι ν ά ἐ σ τ ι ν* m i t *π ρ ὸ ς π λ η σ μ ο ν ή ν* z u v e r b i n d e n: „Vorschriften und Lehren, die, scheinbar zwar weise, d a r a u f a u s g e h e n d e m F l e i s c h e, d. i. d e m n a t ü r l i c h e n S i n n e B e f r i e d i g u n g z u v e r s c h a f f e n“, insofern der Asket in Wahrheit sich selber, bzw. seinem fleischlichen Sinn (v. 18) Genüge tut. Es sieht aus wie Weisheit, wie wahre Einschätzung der Dinge und allein richtige Geringschätzung

---

[1]) Es müßte heißen: „welche zwar den Schein von Weisheit habende sind auf Grund von Ethelothreskie, a b e r in Wahrheit die Wertschätzung des L e i b e s in Richtung auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse v e r m i s s e n l a s s e n.“ Solange das „aber“ fehlt, bei *ἐν τιμῇ τινί* keine Beziehung auf den Leib steht, und statt von Befriedigung dieses mit einem Mal von Befriedigung des F l e i s c h e s geredet wird, bleibt jene Wiedergabe der Worte eine aus Verlegenheit geborene Einlegung statt Auslegung. Dasselbe gilt auch z. B. von Luthers Übersetzung, so richtig der von ihm gegebene Gedanke und so geschickt die Formulierung desselben auch ist.

[2]) Gegen den zweiten und dritten Einwand würde allerdings zu helfen sein, wenn man Lightf. folgen dürfte, welcher versteht: „welche nicht von irgendwelchem Wert gegen die Fleischesersättigung sind.“ Doch ist weder der Sinn von *τιμή* noch der Gebrauch von *πρός* dafür.

des Natürlichen, und ist nichts anderes als dünkelhaftes Wesen. — Was aber wollen die dazwischen liegenden präpositionalen Aussagen? Da sie weder ganz noch teilweise zur Begründung des Voranstehenden, noch ganz oder teilweise zum Folgenden zu ziehen waren, so müssen sie einen selbständigen Zwischensatz bilden („in selbsterwählter Frömmigkeitserweisung usw. nicht ἐν τιμῇ τινί seiend"); einen Zwischensatz, der seinerseits das πρὸς πλησμονὴν σαρκός vorbereitet: „Forderungen und Lehren, die, obwohl den Schein von Weisheit habend (in Wahrheit) — (indem sie) mit der von ihnen geforderten ἐθελοθρησκεία etc., nicht ἐν τιμῇ τινί (sind) — (lediglich) auf Ersättigung des Fleisches gerichtet sind". Dabei hat man sich nur wieder zu hüten, das οὐκ ἐν τιμῇ τινὶ εἶναι im Sinne von „in keinerlei Ansehen stehen" zu fassen. Gerade das würde ja von jenen scheinbar weisen Vorschriften gelten, übrigens auch das πρὸς πλησμ. schlecht vorbereiten. Anderseits ist es aber auch unzulässig, es mit „wertlos seiend" zu umschreiben, wobei der Begriff des Wortes objektiv gedacht wäre, was bei τιμή kaum angeht. Vielmehr wird man das τινί, dem Vorschlag Hfm.'s folgend, substantivisch fassen müssen und zwar als Dativus der Beziehung oder genauer commodi: „nicht in Ehre für jemand" = „nicht so beschaffen, daß irgendwem Ehre geschieht" (insofern = ohne objektiven religiösen Wert); eine Fassung zugleich des ἐν, die um so mehr zulässig ist, als das Subjekt Gebote und Lehren sind, von denen in der Tat ein Beschäftigtsein mit Ehre für jemanden ausgesagt werden könnte.[1])

Ἐθελοθρησκεία ist dabei freiwiliige Frömmigkeitserweisung, aber gewiß nicht im Sinne von willigem, eifrigem (Beng. u. a.), sondern im Sinne von selbstgewähltem Tun. Es ist vom Ap augenscheinlich als etwas Tadelnswertes gedacht und gewinnt diesen Charakter nicht erst (wie Hfm. will) durch Beziehung von τοῦ σώματος zu allen drei Begriffen. Die sachliche Erklärung des Ausdrucks liegt v. 18f. vor.[2]) Ebendort fand sich aber auch τα-

---

[1]) Vgl. über ἐν Kühner-Gerth § 431, 1, 1a. Der lokale Gebrauch liegt deutlich zugrunde. Die Gebote und Lehren bewegen sich in der Sphäre von ἐθελοθρησκεία und damit nicht in der Sphäre von τιμή für jemanden.

[2]) Die Zusammensetzungen mit ἐθελο- sind allerdings verschiedenartig: ἐθελόπονος ist einer, der willig zur Arbeit ist; ἐθελόκωφος einer, der sich taub stellt; ἐθελοφιλόσοφος einer, der Philosoph sein will, ohne es zu sein; ἐθελόδουλος einer, der freiwillig Knechtsdienst leistet. Das Gemeinsame wird sein der Gegensatz gegen einen durch die Verhältnisse oder die Tatsachen hervorgerufenen Zustand. Hiernach könnte ἐθελοθρησκεία eine freiwillig geleistete Frömmigkeitserweisung sein, aber doch nur als Gegensatz zu einer angeborenen oder erzwungenen. Dies liegt nun offenbar fern. Dagegen weist Begriff und Kontext auf den Gegensatz zu einer durch religiöse Wirklichkeiten hervorgerufenen, also zwar nicht eine nur affektierte θρησκεία (vgl. die Ausführungen Augustins bei Wettst.), aber

πεινοφροσύνη als Ausdruck der Irrlehrer. Da Pl durch das Kompositum *ἐθελοθρεσκεία* deren eigene Rede verlassen hat, wird man euch *ταπεινοφροσύνη* diesmal nicht in Anführungszeichen denken, wohl aber dürfte es mit unter den Einfluß des *ἐθελο-* gestellt zu denken sein: „in selbsterwähltem Frömmigkeitserweis und entsprechendem sich Geringhalten“. Endlich tritt hinzu: „in Schonungslosigkeit gegen den Leib“. Alle drei Stücke sind religiös wertlos; jene weil sie eben nicht dem göttlichen Willen, sondern eigenen Menschengedanken angepaßt sind, dieses zugleich weil es ein Verhalten aussagt, das mit Gottesverehrung nichts zu tun hat, vielmehr dem gottgegebenen Leib und damit dem Geber desselben sein Recht versagt. So bleibt in der Tat nur, daß damit befaßte Vorschriften u. dgl. statt irgendwem zu Ehren zu sein, nur auf eine Ersättigung des Fleisches im oben angegebenen Sinn hinauslaufen. Es ist in der Tat ein Widersinn, solchen Geboten und Lehren entsprechende Satzungen den Christen auflegen zu wollen, und wäre ein Widersinn, sie sich auflegen zu lassen. —

Aber der Ap bleibt nicht bei diesem Negativen, sondern fügt (3, 1 ff.) positiv bei, was nun vielmehr die Leser tun sollen. Über den Anschluß mit *οὖν* ward schon geredet (vgl. S. 389). Es kann unmöglich aus dem unmittelbar voranstehenden Satz folgern, etwa wie man gemeint hat aus dem *εἰ ἀπεθάνετε* v. 20. Nicht minder unglaublich ist, daß es „mehr Übergang als Folgerung einführend“, überhaupt den Übergang von der Abweisung der Irrlehrer zu allgemeinen, den Gegensatz gegen die Irrlehre ganz außer acht lassenden Ermahnungen zu christlichem Leben vermittle. Der Ap würde, nachdem er zuvor das „Miterwecktwordensein“ in dem gleichen gegen die Ansichten der Irrlehrer gerichteten Zusammenhang erwähnt hatte, wie das Mitbegrabenwordensein, und ebendort den Lesern ihr „Mitlebendiggemachtwordensein“ besonders nachdrücklich vorgehalten, völlig aus dem Zuge der angefangenen Gedankenentwicklung herausfallen. Was allein erwartet werden kann, ist, daß dem Negativen „wenn ihr mit Christus starbet, was werdet ihr noch bevorschriftet — gemäß den Geboten der Menschen, welche ja auf Ersättigung des Fleisches hinauskommen“, noch ein Positives entgegentrete: „wenn ihr mit Christo erweckt wurdet, so gibt es für euch eine ganz andere Aufgabe (vgl. schon Ephr., besonders Calv.,[1]) unter den Neueren Sod.)!“ Und wirklich dürfte sich dies an dem Wortlaut des folgenden bewähren.

Zwar v. 1 u. 2 verhalten sich sozusagen indifferent. Man

---

eine auf selbstersonnene religiöse Verhältnisse zurückgehende, statt an das reale Haupt sich haltende Weise des *θρησκὸν εἶναι* (ritus s. observationes sponte susceptae; Grot.).

[1]) Adhuc persequitur suam disputationem de ceremoniis, quas similes tricis (Lappalien) facit, quae nos humi repere cogant.

kann sie im allgemeinen Sinne verstehen, indem man unter τὰ ἄνω und τὰ ἐπὶ τῆς γῆς die himmlischen und irdischen Güter gemeint sein läßt und das ζητεῖν von dem Streben nach solchen, das φρονεῖν von dem innerlich darauf gerichtet sein nimmt. Aber ebensogut ist es möglich, die Worte in spezieller Antithese gegen die Irrlehrer, bzw. als Parallele zu 2, 20ff. zu nehmen, wobei zu beachten ist, daß τὰ ἄνω, bzw. τὰ ἐπὶ τ. γῆς ja nicht ausdrücklich die himmlischen, bzw. die irdischen Güter besagt, sondern das droben in der Überweltlichkeit Befindliche, bzw. das auf Erden Seiende und dem irdischen Wesen Angehörige, und daß ζητεῖν entsprechend nicht ausschließlich das Verlangen nach Besitz bezeichnet, sondern das interessierte „sich um etwas kümmern oder sorgen" (vgl. Phl 2, 21; 1 Kr 10, 24 u. ö.), dem das φρονεῖν ohne wesentliche Verschiedenheit des Sinnes zur Seite gestellt ist: „Seid ihr mitauferstanden mit Christo, so laßt euer Interesse zugewendet sein den Dingen der Überweltlichkeit, jenem Sein und Wesen, darin Christus als zur Rechten Gottes Erhöhter sich findet; seid mit eurem Sinnen gerichtet auf die Dinge der Überweltlichkeit, nicht auf das, was auf der Erde seinen Platz hat".[1]) — Aber wenn man dies auch als möglich zugeben muß, so glaubt man, daß sich v. 3 u. 4 damit nicht vertrügen. Der Ap weise hier zur Begründung von v. 1 u. 2 auf die zukünftige Offenbarung Christi und der Christen hin. Dies hätte nun, wenn es gegen die Irrlehrer gehen sollte, nur Sinn, wenn diese es auf eine sichtbare Selbstverherrlichung abgesehen hätten. Davon könne aber doch keine Rede sein. Man müsse also vielmehr den Gegensatz, den Pl im Sinne habe, in einer Gesinnung suchen, welche in dem Besitz irdischer Dinge eine sichtbare Herrlichkeit sehe. Und die Meinung sei also die, daß davor gewarnt werde, nach Irdischem zu streben, weil dies dem Wesen des Christen widerspreche, dessen Leben mit Christus in Gott verborgen worden sei und der erst in der Zukunft eine Verherrlichung erwarte (vgl. Hfm., der aber diesmal wohl als scharfsinniger Wortführer einer ganzen Reihe von Auslegern in Betracht kommt).

Aber es ist doch zu bezweifeln, ob diese Auffassung die dem Wortlaut angemessenste, geschweige die allein mögliche sei.[2]) Vor

---

[1]) Vgl. den Gegensatz in v. 20ff. Die Irrlehrer machen Vorschriften, als ob der Christ innerhalb von Welt, von Christus unberührt lebe, entsprechend den hier auf Erden heimischen Geboten und Lehren, die doch schließlich nur auf Ersättigung des Fleisches hinauskommen, statt daß das Himmlische das Interesse bestimmte.

[2]) Richtig ist beobachtet 1) daß die zwei Sätze v. 3 und v. 4 nicht in ein gegensätzliches Verhältnis gestellt sind (als ob es hieße: denn ihr starbet mit Christo und es ist verborgen worden etc., wenn aber Christus

allem dürfte ein Moment nicht genügend berücksichtigt sein, welches gerade besonders charakteristisch ist, nämlich die Aussage von dem Verborgenwordensein des Lebens in Gott. Handelte es sich wirklich im allgemeinen um die Mahnung, nicht in irdischen Scheingütern Befriedigung zu suchen, so sollte man einen Hinweis darauf erwarten, daß ja dem Leben des Christen vielmehr ein neues, unsichtbares, himmlische Art tragendes Gut und Ziel gegeben sei (vgl. 2 Kr 4, 18), nicht aber daß es selbst verborgen worden sei und verborgen sei in Gott.[1]) Und dasselbe Bedenken besteht auch noch angesichts von v. 4. Der Satz erscheint, wie in der vorletzten Anm. bemerkt ward, als Fortsetzung, und zwar so, daß τότε den Ton hat: „erst wann Christus offenbar werden wird, werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit".[2]) Es bedürfte einer besonderen, in den Worten nicht angedeuteten Reflexion, um erkennen zu lassen, inwiefern damit jener oben geschilderte Gegensatz gemeint sein soll. Denn τὰ ἐπὶ τῆς γῆς φρονεῖν ist nun einmal nicht ohne weiteres ein „ἐν δόξῃ" sein wollen auf Erden. Man sollte also denken, daß der Ap, wenn er in den Versen ganz allgemein die Empfehlung himmlischen statt irdischen Sinnes im Auge gehabt hätte, etwa geschrieben hätte: „denn da ihr starbet, da wurdet ihr mit Christo versetzt ins

---

wird offenbar werden), sondern daß der zweite als die Fortsetzung, gewissermaßen als die Folge aus dem ersten zu stehen kommt, sowie 2) daß in v. 4 das τότε derart betont ist, daß man geradezu übersetzen kann: „erst dann". Weiter ist wohl auch mit Recht vorausgesetzt, daß das Satzverhältnis innerhalb v. 3 so ist, daß die erste Aussage den Vordersatzgedanken zu der zweiten bildet, so daß man also das Ganze umschreiben kann: „denn da ihr starbet, da wurde euer Leben mit Christus verborgen in Gott. Erst wenn Christus euer Leben offenbar gemacht werden wird, werdet auch ihr mit ihm offenbar gemacht werden in Herrlichkeit." Aber diese richtige Wiedergabe der Worte ist noch nicht die richtige Erklärung ihres Sinnes. Es kommt darauf an, ob diese im Obigen vorliegt.

[1]) Außer der lediglich von Auslegern (Hil.: „ex edd. antiqu.") gegebenen Form des ganzen Satzes in erster Person, die offenbar eine Umbildung darstellt, begegnet statt ἡ ζωὴ ὑμῶν mehrfach ἡ ζωὴ ἡμῶν (B u. a.). Es ist schwer zu sagen, was ursprünglich sei, trägt aber auch nichts aus.

[2]) Von alters hat man allerdings bei ἡ ζωὴ ὑμῶν an das neue, in Christo geschenkte Leben gedacht. Mel. exemplifiziert auf den Schächer am Kreuz. Doch ist das — so ausgedrückt — nicht ganz genau geredet. Das Perfekt. κέκρυπται setzt vielmehr die Kontinuität des Vorgestellten voraus, so daß der Begriff des Lebens gewissermaßen indifferent erscheint: nicht das neue Leben, das euch geschenkt ward, sondern das Leben, wie ihr es jetzt nach dem Hinfallen der früheren Form des Daseins habt. Es handelt sich hier ähnlich wie Rm 7, 1 ff. um den besonderen Fall eines Sterbens, das doch nicht ein Ende überhaupt des Lebens ist. Mit dem Sterben ist eine Veränderung des status vivendi eingetreten. Jetzt ist Christus der Christen Leben geworden, d. h. er bildet den Inhalt wie den Halt ihres gegenwärtigen Daseins, das mit ihm in die Verborgenheit gerückt worden ist.

himmlische Wesen. Wenn Christus offenbar werden wird, dann werdet auch ihr mit ihm Erben werden in Herrlichkeit". Das Mindeste, was man sagen muß, ist also, daß jene Auslegung gerade den charakteristischen Zügen des Textes nur mangelhaft gerecht wird.

Es wird sich daher wohl empfehlen, es doch noch einmal mit der angefochtenen Beziehung auf die Irrlehrer zu versuchen. Und wirklich wird, zunächst wenigstens v. 3 (bzw. v. 1—3), dieselbe durchaus empfehlen. In der Tat nämlich haben die Irrlehrer genau das Gegenteil von dem, was v. 3 betreffs des Christen konstatiert wird, sich als Maxime vorgesetzt. Sie haben nicht ihr Leben, die Gesamtsumme dessen, was sie sind, ihre Strebungen, ihre Aufgaben und Interessen als mit Christus (durch die Beteiligung an seinem Sterben) aus der Sphäre der Sichtbarkeit hinweg in die Verborgenheit einer Herzensgemeinschaft mit Gott versetzt angesehen, stehen nicht mit ihrem ganzen Sein in der Sphäre Gottes, statt innerhalb der Diesseitigkeit, sondern sie haben nach wie vor ihr Leben, insbesondere auch ihr religiöses Leben mit der Sichtbarkeit, mit dem irdischen Wesen befaßt. Sie sind mit ihren Gedanken nicht aufwärts gegangen, dorthin wo Christus zur Rechten Gottes thront in überweltlichem Leben (vgl. zu Eph 1, 20), sondern sie sind an der Erde kleben geblieben, haben sich weiter mit dem Abc der Welt, mit den Überlieferungen der Menschen beschäftigt, haben an Zeremonien, Festen und Neumonden und Sabbaten, an Speisegesetzen u. dgl. ihren Gefallen gefunden statt zu wissen, daß dieses Sichtbare hinter ihnen liegt und sie in einen unmittelbaren, über das Sichtbare hinausgerückten Verkehr mit Gott durch Christus zu stehen gekommen sind. Die Leser aber eben sollen, wie v. 1f. sagt, nicht also tun. Sie sollen sich weder Sorge noch Gewissen machen um jene Dinge der Vergänglichkeit, weil ihr Leben eine andere Sphäre gefunden, dort, wohin Christus eingegangen, in dem Reich des Geistes und der Wahrheit statt des Irdischen und Schattenhaften, in der unsichtbaren Gottesgemeinschaft (vgl. Ephr: Spiritualia sapite; ubi Christus est, ibidem sint mentes vestrae, non apud terrena legis; zum Gedanken Joh 4, 23f.).

Aber wie steht es mit dem folgenden Satz (v. 4): „Erst wenn Christus, euer Leben d. h. der, in dem jetzt euer Dasein Halt und Inhalt hat (vgl. die letzte Anm.), kundgemacht werden wird, werdet auch ihr mit ihm kundgemacht werden in Herrlichkeit"? — Ich meine selbst wenn man nicht annimmt, daß die Irrlehrer geradezu ihr Leben als ein Leben schon gegenwärtiger δόξα gepriesen und von den Lesern ein solches gefordert haben (S. 409), fügt sich der Gedanke aufs beste ans Vorige im dargelegten Sinne an. Den Ton hat das φανερωθήσεσθε (ihr werdet φανεροί gemacht werden). Dies tritt in direkten Gegensatz (nicht logisch im

Satzgefüge, aber sachlich) zu der jetzigen Verborgenheit und zugleich in inneren Gegensatz zu dem auf das Irdischsichtbare gerichteten Sinn der Irrlehrer: „Erst wenn Christus euer Leben wird in die Sichtbarkeit heraustreten, dann werdet auch ihr mit ihm in die Sichtbarkeit versetzt werden in herrlicher Weise, indem nämlich dann wirklich ein sichtbares herrliches Reich vorhanden sein wird, in welchem alle Tage heilig sein werden und alle Dinge ihm geweiht und verklärt und es keinen Unterschied mehr geben wird zwischen dem ἄνω und dem ἐπὶ τῆς γῆς und die verborgene Gemeinschaft des Lebens zu einem offenbaren verklärten Leben „im Licht“ geworden sein wird.“ — Doch es ist auch gar nicht einzusehen, warum man nicht denken soll, daß die Irrlehrer ihrerseits das Bild eines „Lebens in Herrlichkeit schon hienieden“ wirklich gefordert haben, bzw. ihr eigenes Leben, ihre vermeintliche Vollkommenheit, wirklich so charakterisiert haben sollen. Sprachen sie auch von ταπεινοφροσύνη, so anderseits — nichtig aufgeblasen von ihres Fleisches Sinn und πρὸς πλησμονὴν τ. σαρκός gerichtet — von einer engelhaften θρησκεία und meinten sich mit ihren Enthaltungen über das Irdisch-Sinnliche hoch hinauszuheben. Gewiß war dies ein Zerrbild dessen, was Pl unter dem künftigen Leben ἐν δόξῃ versteht, aber eben doch ein Zerrbild. Und so wird doppelt begreiflich, daß dieser sagt: „erst wenn Christus werde kundgemacht werden, würden auch die Leser mit ihm kund werden ἐν δόξῃ, d. i. in herrlicher Weise (nicht = in der Herrlichkeit)“. Bis dahin soll's dabei bleiben, daß sie ihr religiöses Leben als mit Christo in Gott verborgenes führen, sich mit dem, was auf Erden ist, nicht abgeben, Zeremonien und Askese, engelische Frömmigkeit und übergeistliches Wesen, das in Wahrheit nach des Fleisches Sinn ist, von sich abweisen, das, was droben ist, suchend, aber es nicht ins Irdische herunterziehend. Man sieht ohne weiteres, wie gerade so die Ausdrücke erst völlig an passender Stelle stehen. Zur Sache vgl. Bd. XI zu Phl Kap. 3, bes. S. 174ff., 193f. Es liegen dort wesentlich dieselben Gedanken vor, wie wir sie soeben hier nachgewiesen haben.[1])

Aber die angenommene Beziehung auf die Irrlehrer muß sich auch noch am Folgenden bewähren. Haben wir recht gesehen betreffs der Aufforderung v. 1 und 2, so wird die mit οὖν angeschlossene neue Gedankenreihe gleichfalls noch ein Gegenstück zu

[1]) Mit der obigen Erklärung erledigt sich von selbst das von Hltzm. (Krit. S. 160) im Anschluß an Mayerhoff erhobene Bedenken gegen die Verwendung des Ausdrucks φανεροῦσθαι statt ἀποκαλύπτεσθαι a. u. St. Es handelt sich in der Tat um ein „sichtbar werden“ (vgl. Crem. s. v. φανεροῦν und Eph 5, 13).

den auf äußerliche Leistungen gerichteten Vorschriften der Gegner darstellen. Wirklich wird dies auch sofort an dem ersten Ausdruck erkennbar. Man hat denselben zwar ohne solche Beziehung erklären wollen, indem Pl etwa in Erinnerung an das *τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* hier ein Abtöten der *μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* fordere.[1]) Aber damit ist das Auffällige des Ausdrucks nicht behoben. Gewiß, man kann ihn als eine ungemein plastische Vorstellungsweise charakterisieren, zwar nicht insofern, als dabei die Sünde als *σῶμα* gedacht wäre und die einzelnen Sünden als dessen Glieder, was dem Ausdruck in keiner Weise gerecht würde, aber indem man die Glieder als die die Sünden ausübenden Organe mit diesen selbst gleichgesetzt denkt. Aber man hat damit nicht begreiflich gemacht, wie der Ap gerade hier auf diese Wendung verfalle und warum er das *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* beifüge; am allerwenigsten, wenn man vorher das *φρονεῖν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* von einem Trachten nach Gütern von der Art des Irdischen verstand. Hpt. sagt ganz richtig, daß der Ausdruck nicht auf einem synthetischen, sondern auf einem analytischen Urteil beruhe, d. h. daß nicht die irdischen von himmlischen Gliedern unterschieden würden, oder, wie man auch, dem ganz andersartigen Bilde vom alten und neuen Menschen vorgreifend und es mißdeutend gesagt hat: die Glieder jenes im Gegensatz zu denen dieses, sondern daß *τὰ ἐπὶ τ. γῆς* ein Merkmal hervorhebt, welches den Gliedern überhaupt eignet. Aber wie sollte dann der Ap darauf gekommen sein, den Zusatz zu machen. Das bloße „auf Erden sein" kann doch nicht das Moment der Sündlichkeit besagen. Man wird den Ausdruck nicht auf Pl, sondern ursprünglich irgendwie auf die Terminologie der Irrlehrer zurückzuführen haben. Eine *ἀφειδία σώματος* hat der Ap 2, 23 von ihnen ausgesagt und ein Sinnen auf Solches, was der Erde angehört, wurde, wenn wir recht gesehen haben, in v. 2 bei ihnen vorausgesetzt. Darin liegen die beiden Elemente der hier anklingenden asketischen Forderung: „ertöten zu sollen die Glieder, die der Erde angehören". Nur kann natürlich nicht die Meinung sein, daß der Ap diese Forderung in dem gleichen Sinne aufnehmen wolle wie Jene. Wohl aber nimmt er sie in dem Sinne auf, den die appositionell beigefügten Akkusative dartun, durch welche er eben sagt, was er unter den Gliedern auf

---

[1]) Die LA *τὰ μέλη ὑμῶν* ist zwar sehr weit verbreitet, doch fehlt der Genit. in B ℵ u. a. Hss., sowie bei einer Reihe von Vätern. Daß man denselben nachträglich getilgt haben sollte, etwa um den Sinn: „die Glieder der Sünde" zu gewinnen, ist wenig wahrscheinlich. Die alten Ausleger zeigen, wie man diesen Sinn eventuell auch bei der LA *ὑμῶν* annehmen konnte. Dagegen mochte das bloße *τὰ μέλη τὰ κτλ.* eine Ergänzung durch den Genit. erwünscht erscheinen lassen. Für die oben zu gebende richtige Auslegung ist übrigens die Variante ziemlich belanglos.

Erden verstanden wissen will. Man hat also hinter τὰ ἐπὶ τ. γῆς etwa ein Kolon zu denken und kann den Sinn frei umschreiben: „So seid denn also Asketen mit Bezug auf Hurerei, Unreinigkeit etc.“[1])

Dabei wird das οὖν nicht speziell auf v. 1—4, sondern auf 2, 20—3, 4 zurückweisen, bzw. es knüpft an die ganze bisherige Ausführung gegen die Irrlehrer die positiven Forderungen an, welche der Ap an Stelle der Vorschriften jener setzt: „Wie ihr „denn also empfinget den Christus, so wandelt in ihm. Laßt euch „von niemand kapern durch eine Philosophie nicht nach dem „Christus, welcher Haupt ist über jede ἀρχή, in dem ihr auch be„schnitten wurdet, in dem ihr auch auferweckt wurdet. Ja auch „euch, während ihr tote waret, mit lebendig machte er euch, ver„geben habend uns alle Sünden, ausgelöscht habend die Ver„pflichtungsschrift, entmächtigt habend die ἀρχαί und ἐξουσίαι. — „Es soll euch also niemand richten, keiner den Kampfpreis euch „absprechen. Wenn ihr starbet mit Christo, was werdet ihr noch „bevorschriftet nach der Menschen Lehren, die doch nur auf „Fleischesersättigung hinauslaufen. Wenn ihr in der Tat mit„erweckt wurdet mit Christo, so denket auf das Himmlische, nicht „auf das, was dem irdischen Wesen angehört. Denn euer Leben „ist mit Christus in Gott hinein verborgen worden. Erst dereinst „wird es zu einem sichtbaren Sein ‚in Herrlichkeit‘ kommen. So „‚tötet denn also ab die Glieder, die auf Erden sind‘: Hurerei „u. dgl. (darauf kommt's an!) —

Die Einzelbegriffe in v. 5 sind nun in einer gewissen klimaktischen Ordnung gegeben: Hurerei: das grobe, Unreinigkeit: alle Art unzüchtiges Wesen (vgl. Eph 5, 3; wie denn überhaupt im folgenden die Ermahnungen sich meist eng an die kurz vorher geschriebenen Ausführungen des Eph anschließen): πάθος: die zu-

---

[1]) Die im Text vorgetragene Erklärung kommt sachlich natürlich überein mit der verbreiteten Auslegung, daß der Ap das Abtun von Hurerei etc. als Ertöten der Glieder darstelle, indem ihm diese als die ausübenden Organe und Träger der betreffenden Sünden vor Augen stehen. Der Unterschied ist nur, daß ich nicht annehmen kann, der Ap habe diese Anschauung hier proprio motu eingeführt, sondern glaube, daß sie im Anschluß an eine beliebte Wendung der Irrlehrer gebildet und ausgesprochen wird. Auch das τὰ ἐπὶ τῆς γῆς in v. 2 wird sich nun daher erklären, daß dem Ap solche Reden der Irrlehrer vor Augen standen. „Sorget nicht, so sagt er, um das, was auf der Erde ist, wie jene tun, die da verlangen, man solle ‚die Glieder auf Erden abtöten‘, Feste und Zeiten einhalten u. dgl.“ — Übrigens wird durch die gegebene Ausführung auch der Einwand von Hpt. gegen die Entnahme des Ausdrucks νεκρώσατε aus der Terminologie der Irrlehrer widerlegt sein: daß diese doch die zunächst hier folgenden Sünden ebenfalls verpönt haben würden. Pl streitet ihnen das nicht ab, sondern will nur sagen, worauf man statt auf die leibliche Askese vielmehr sein Augenmerk richten soll.

grunde liegende leidenschaftliche Erregung: ἐπιθυμία κακή: das arge Begehren, auf welches diese sich zurückführt. Dazu tritt als selbständiges, das zweite heidnische Kardinallaster benennendes Objekt: καὶ (vgl. zu Eph 5, 5 S. 219): τὴν πλεονεξίαν. Der Artikel charakterisiert dieselbe nicht als die „bekannte“ Habsucht; vielmehr stellt er den Begriff neben das gleichfalls determinierte τὰ μέλη κτλ., ganz entsprechend dem Umstand, daß die Verwendung des letzteren „Bildes“, wenn man kurz so sagen darf, wohl bei den aufs Gebiet des „sinnlichen“ Lebens sich beziehenden Begriffen nahe lag, dagegen bei πλεονεξία sich weniger empfahl.[1]) Also: „dazu die Habsucht (scil. ertötet)“! Ganz entsprechend Eph 5, 5 tritt hinzu: „welche nämlich ist Götzendienst“. Der Zusatz würde ebenso wie der folgende Relativsatz δι' ἃ ἔρχεται κτλ. nicht unbedingt notwendig sein. Es dürfte wieder ein Nachklingen des Eph mitwirken, wo besonders das erstere, aber auch das zweite Moment im Zusammenhang indiziert war (vgl. S. 219 ff.).

Nicht auf einem Nachklingen im Geist des Ap, sondern auf einer Nachahmung von Eph 5, 6 seitens der Abschreiber beruht offenbar dagegen der Zusatz in v. 6: ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας. Zur Auslegung des Verses selbst ist das dort (S. 221) und zu Eph 2, 3 (S. 117 ff.) Bemerkte zu vergleichen. Im Hintergrund der Beifügung an unserer Stelle mag immerhin der Gedanke daran liegen, daß seitens der Irrlehrer ganz andere Dinge als den Unwillen Gottes erregend bezeichnet wurden.[2])

Mit der Streichung des Zusatzes ist nun auch die Beziehung des ἐν οἷς v. 7 außer Zweifel gesetzt. Es geht wie v. 6 auf die v. 5 genannten Sünden, nur natürlich nicht so, daß es einen zweiten mit v. 6 ganz gleichwertigen Relativsatz bringt, sondern indem das Relativum die nächste Aussage nur eng anknüpft. Auf-

---

[1]) Allerdings kommt für πάθος und ἐπιθυμία nicht eigentlich ein einzelnes Glied in Betracht, wenn man nicht die καρδία nennen will. Aber sie stehen doch in dem hier gemeinten Sinne in engerer Beziehung zur Sinnlichkeit als πλεονεξία. Daß „die Hände vor allem bei der Habsucht beschäftigt sind“ (Wohlbg.), würde nur dann ein zutreffender Einwand sein, wenn man lediglich an das äußerliche „an sich raffen“ denken müßte.

[2]) Man muß sich gegenwärtig halten, daß die Irrlehrer schwerlich so argumentiert haben, daß sie sagten: durch das Unterlassen ihrer Vorschriften erzürne man die ἀρχαί u. dgl. Vielmehr werden sie erklärt haben, daß das ungebrochene Vorhandensein und Wirken jener Mächte es mit sich bringe, daß ein Christ sich nicht damit begnügen dürfe, im Glauben das Heil in Christo zu ergreifen, sondern daß er eben im Interesse vollkommener Gottwohlgefälligkeit es sich angelegen sein lassen müsse, sich durch Askese etc. der verunreinigenden Berührung mit jenen Mächten zu entziehen. Pl widerlegt dies damit, daß er ausführt, daß diese Mächte überhaupt den Christen nichts mehr angingen, nachdem in Christo ihre Macht gebrochen sei. Darum gilt es nicht Askese, sondern lediglich Kampf gegen die Sünde, die dies wirklich ist.

fällig ist das *καί* vor *ὑμεῖς* sowie das scheinbar pleonastische *ὅτε ἐζῆτε ἐν τούτοις*. Da jenes sich nicht auf die *υἱοὶ τ. ἀπ.*, von denen nichts im Text stand, beziehen kann, könnte man denken, daß dem Ap auch dabei Eph im Sinne lag. Doch fehlt dort gerade eine ganz entsprechende Aussage (2, 3 ist allgemeiner, parallel Kl 2, 13). Gemeint wird vielmehr sein: „wie so viele andere aus dem Heidentum stammende Christen“ (vgl. v. 8).[1]) Was aber den vermeintlichen Pleonasmus anlangt, so ist der Unterschied der Verba *περιπατεῖν* und *ζῆν* zu beachten. „Their conduct was conformable to their circumstances (Lightf.).“ Dort steht der Aorist von der vollendeten Tatsache, hier das Imperf. von dem noch in der Entwicklung begriffenen Geschehen (vgl. Kühner-Gerth § 386, 4). Die LA *ἐν τούτοις* ist bestbeglaubigt und kräftiger als *ἐν αὐτοῖς*: „in diesen Dingen“; ja vielleicht daß man eine gewisse deiktische Wendung darin zu sehen und entsprechend zu übersetzen hat: „in solchen Dingen“ (vgl. das Folgende).

V. 8 stellt dem nun wieder die Aufforderung gegenüber: „Jetzt aber leget auch ihr wie eure Mitchristen das sämtliche ab“. Schwerlich soll *τὰ πάντα* aufs Folgende weisen. Anderseits erscheint es um des Anschlusses des Folgenden willen unwahrscheinlich, daß nur die zuvor aufgezählten Sünden gemeint seien. Vielmehr wird das *τὰ πάντα* auf den in *ἐν τούτοις* beschlossenen Begriff der „Klasse“ (in „solchen“ Dingen) weisen. Daran schließen sich dann in allerdings etwas hartem Anschluß die weiteren Beispiele: „Zorn, Groll, Boshaftigkeit, Schmähwort, schändliche Rede aus eurem Munde“.[2]) Über die vier ersten Begriffe ist zu Eph 4, 31 (S. 214) geredet. Eine meditierte Ordnung ist hier noch weniger sicher zu erkennen als dort. Es steht im kleinen ähnlich wie Rm 1, 29 ff., wo auch, wie man gesagt hat, der Ap den Sündensack ausschüttet und nicht darauf achtet, wie die Körner fallen. Natürlich ergeben sich immerhin Gruppen, Ideenassoziationen, aber keine psychologischen Serien sozusagen. So treten hier die drei ersten Sünden der Gesinnung zusammen und reiht sich daran zuerst das verwandte *βλασφημία*, dann das wohl allgemeinere, nicht bloß gegen den Nächsten gerichtete *αἰσχρολογία* (vgl. zu Eph 5, 4, wo wenigstens *αἰσχρότης* genannt ist, und zu Eph 4, 29, wo von fauler Rede gesprochen ward). An Eph 4, 29 gemahnt auch das schon um dieser Erinnerung willen wohl nur mit *αἰσχρολογία* zu verbindende *ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν*. Denn daß dies nicht zu *ἀπόθεσθε* gehörte, er-

---

[1]) Diese Umschreibung dürfte richtiger sein als die Bezugnahme auf andere „Heiden“, die eben v. 8 nicht brauchbar wäre.

[2]) ℵ und Sah. haben das *καὶ ὑμεῖς* nicht im Text. Denkbar wäre, daß es aus v. 7 hineingekommen. Doch ist es sehr stark bezeugt. Die Härte des Anschlusses bleibt die gleiche.

gibt sich schon daraus, daß die drei ersten Begriffe sicher nicht lediglich als Zungensünden gemeint sind.

Asyndetisch tritt noch als besondere Mahnung hinzu (v. 9): „Lüget nicht aufeinander los!“ Die Art, wie dies selbständig nachgebracht, fast möchte man sagen: nachgeholt wird, während es in Eph nicht unmotiviert voranstand (vgl. S. 209), legt den Gedanken nahe, daß etwa auch den Phrygiern nachgesagt werden konnte, sie seien von der Kreter Art (vgl. Tt 1, 12 u. Wetst. z. d. St.). Doch läßt sich das m. W. nicht erweisen. Es mag abermals ein Anklang an Eph sein, indem es das dort vorangestellte nachbringt.

Schwierig aber ist die Frage, wie das folgende Partizipium anzuschließen sei. Daß es die Voraussetzung zu ἀπόθεσθε (v. 8) sein solle, verbietet sich durch das zwischenhineingekommene μὴ ψεύδεσθε. Aber auch speziell hierfür kann es nicht die Voraussetzung aussagen sollen. Selbst wenn man aus der Stellung dieser Warnung auf ein besonderes Gewicht schließen darf (vgl. oben), so ist doch der Inhalt der Partizipialsätze — denn v. 10 f. muß natürlich mit v. 9^b zusammengefaßt werden — in keiner Weise danach angetan, gerade das „nicht lügen sollen“ zu unterbauen. Ebensowenig will es sich schicken, wenn man die Partizipia zu dem μὴ ψεύδεσθε im Sinne einer Ermahnung zu einem dasselbe begleitenden Tun hinzutretend denkt. Endlich kann ich mich aber auch nicht dafür erwärmen, daß das Partizipium gewissermaßen an Stelle eines weiteren Imperativs gesetzt sei. Wenn Hpt. sich hierfür auf Blaß § 79, 10 beruft, der für solche Fälle von einem freien Gebrauch des Partizips rede, ja der die Bemerkung nicht scheut, es „sehe so aus, als ob Pl das schildernde Partizipium als ganz gleichwertig mit dem Imperativ ansähe“, so scheint mir der Fall hier doch immer noch etwas anders zu liegen, als an den von Blaß angeführten Stellen, da es sich diesmal um eine ganz allgemeine Aufforderung handeln würde, die, neben die letzte Einzelforderung tretend, in einer dem Stilgefühl anstößigen Weise durch das Partizipium angeknüpft wäre.[1]) Vor allem aber ist es überhaupt schwer glaublich, daß der Ap hier — und wäre es in Form eines Imperativs — diese allgemeine Ermahnung erst nachgebracht hätte. Ja, wenn wir Eph 4, 22 ff. mit Recht die Infinitive nicht imperativisch, sondern als Aussage von vergangenem Geschehen verstanden haben (vgl. S. 205 f.), so entfällt eigentlich schon allein darum die Möglichkeit, daß der Ap in ganz verwandtem Zusammen-

[1]) Es könnte an sich gedacht sein: Leget ab Zorn etc.! Lüget nicht! Leute, die das und das tun! (scil. sollt ihr sein). Aber eben doch nur, wenn dies „das und das“ etwas dem vorhergesagten Gleichartiges ist. Ich gebe aber zu, daß dies Argument subjektiv ist. Doch erschiene auch der Anschluß von v. 12 wenig glücklich.

hange die ganz gleichartigen Begriffe mit einemmal imperativisch verwertet hätte. Die Parallelen, auf die Lightf. sich beruft (Rm 13, 12 ff.; Eph 6, 11 ff.; 1 Th 5, 8; dagegen Gl 3, 27!), sind viel ferner liegend.

Es bleibt nach dem allen nur übrig, daß man die Partizipia abweichend von all diesen Versuchen einfach als Vordersatz zu v. 12 ff. nimmt. Wenn man hiergegen die „unglaubliche Schwerfälligkeit“ der entstehenden Konstruktion einerseits, das *οὖν* v. 12 anderseits geltend macht, so wird übersehen, daß diese Einwände sich aufheben. Eben weil der partizipiale Vordersatz durch die Näherbestimmungen überladen erschien, empfand der Diktierende selbst das Bedürfnis, durch *οὖν* eine Wiederaufnahme eintreten zu lassen. Positiv spricht für diese Struktur, daß so wirklich gar keine allgemeine Ermahnung die Reihe durchbricht, sondern daß auch jetzt der Schreibende weitere Einzelermahnungen im Auge hat, und zwar solche, die sich bestens in den Gang des Ganzen einfügen, indem sie, nachdem v. 5 ff. sich gegen die Sünden gewendet haben, durch die das Subjekt sich selbst verunehrt, und v. 8 und 9a Sünden ins Auge gefaßt sind, die im Verkehr untereinander sich störend geltend machen (denn auch die schändlichen Worte sind, wenn auch nicht bloß Schmähworte, doch im Verkehr laut werdende), nun, durch die Partizipien neu eingeleitet, auf die Entfaltung christlicher Tugenden im Gemeinschaftsverkehr dringen.[1])

Wir befolgen also diesen von Hfm. zuerst eingeschlagenen Weg und beginnen einen neuen Satz mit den Worten: „Abgelegt habend!“ Das Asyndeton stört in keiner Weise, vielmehr setzt es das Vorangehende gleichartig fort: „So tötet denn die Glieder: Hurerei etc.! Nun aber tut das alles von euch! Lüget nicht! Abgelegt habend den alten Menschen ziehet (denn also) an Erbarmen etc.“

Gedacht ist bei dem Abgelegthaben an den Eintritt in die Gemeinschaft Christi, wie er mit der Übernahme der *περιτομὴ τ. Χοῦ* stattfand (2, 11; vgl. zu Eph S. 208 Anm. 2). Der alte Mensch aber erscheint auch hier wie in Eph nicht bloß als der frühere Habitus, sondern als der Mensch mitsamt seinen *πράξεις*, d. i. seinen Geschäften, wie er früher geartet war: „das alte Wesen“.[2])

---

[1]) Noch wahrscheinlicher wird die gegebene Erklärung, wenn wir mit Recht dem Eph die Priorität vor Kl zuerkannten. Das Überladene des Vordersatzes erklärt sich aus einem Nachklingen der Eph 4, 22—24 gegebenen allgemeinen Aussage.

[2]) „Wesen“ natürlich nicht in dem Sinne, wie Chrys. *οὐσία* und *προαίρεσις* unterscheidet, sondern eben in dem Sinne, den dort *προαίρεσις* (lib. arbitrium) meint.

Gegenübertritt v. 11: „und angezogen habend *τὸν νέον, τὸν ἀνακαινούμενον*. Es überrascht hier zunächst, daß der Ap die Begriffe anders verteilt als in Eph 4, 23. Doch ist sachlich kein Unterschied. Zwar pflegt man mit Recht hervorzuheben, daß *νέος* das bezeichne, was erst kürzlich geworden ist, *καινός* das, was vorher nicht oder doch nicht so war. Aber in dem Augenblick, wo ich (wie hier) sage, jemand habe einen *νέος ἄνθρωπος* angezogen, sage ich zugleich, daß er einen *ἄνθρωπος* angezogen, der vorher an ihm nicht so zu sehen war (vgl. Eph). Und ebenso wenn ich (wie Eph) sage, der Mensch erfahre ein stetes *ἀνανεοῦσθαι*, so ist damit zugleich (wie hier) von einem steten Wachstum die Rede in der Richtung auf solches, das zuvor nicht da war (die Verjüngung ist eine Neumachung). Hier also heißt es: „und angezogen habend das sozusagen frische Wesen, das durch Christus gebracht und uns bei der Aufnahme in seine Gemeinschaft dargeboten worden ist und das nun eine fortschreitende Förderung auf immer weitere Entfaltung zu vorher nicht da Seiendem hin erfährt“.[1])

Sehr schwierig aber ist die Näherbestimmung: „der erneuert wird *εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα κτλ.*“ Vielfach bezieht man *κατ εἰκόνα·* gleichfalls zu dem Partizipium. Unter den dabei denkbaren Kombinationen ist wohl nur die diskutabel, wonach es die Norm für das *ἀνακαινοῦσθαι εἰς ἐπιγν.* abgeben soll: „der dem Bilde seines Schöpfers entsprechend zu Erkenntnis verneut wird“. Aber vergeblich bemüht man sich plausibel zu machen, warum nur dies Moment einer Erkenntnisförderung im allgemeinen herausgehoben werde. Weder kann eine Beziehung auf die Irrlehrer vorliegen, die hier völlig unverständlich bliebe, noch kann die Auskunft genügen, daß Pl nur die zweite Stufe des Erneuerungsprozesses (neben der ersten der Gleichmachung mit dem überweltlichen Charakter des Seins Gottes) erwähne, die dritte aber, die Umgestaltung des Handelns, unerwähnt lasse (Hpt.). Denn gerade dies wäre ja die Schwierigkeit. Man sollte entweder erwarten, daß ganz allgemein von Erneuerung die Rede wäre, oder es müßte der Inhalt des folgenden Relativsatzes (v. 11) eng mit der *ἐπίγνωσις* verknüpft sein („zu der Erkenntnis, daß“), woran aber eben die Artikellosigkeit von *εἰς ἐπίγν.* und das zwischen hineintretende, zum Verbum bezogene *κατ᾽ εἰκόνα* hindert.

Wir werden es darum mit der anderen möglichen Verbindung versuchen müssen, wonach *κατ᾽ εἰκόνα* zu *εἰς ἐπίγνωσιν* gehört. Dies hat nun Hfm. so verstanden, daß er erklärt: „zu einer Erkenntnis, die sich nach dem Bilde des den neuen Menschen

---

[1]) Zu beachten ist das Präsens: *ἀνακαινούμενον*: qui renovatur; nicht wie z. B. Calov. übersetzt: renovatus.

erschaffen habenden richtet, indem sie nämlich allenthalben darauf achtet, ob sie dies Bild ausgeprägt finde“. Aber damit ist weder ein durch den Wortlaut noch durch den Kontext an die Hand gegebener Sinn geboten. Das wäre wirklich einmal ein Gedanke, den die Leser kaum hätten verstehen können. Ein anderer Vorschlag ist der von Weiß, daß von gegenseitiger Erkenntnis der Christen die Rede sei, die je im anderen das Bild Gottes erkennen. Auch dies dürfte, obwohl sachlich nicht unzutreffend (vgl. unten), ein dem Relativsatz zu Liebe den Worten aufgenötigter Sinn sein, an den Pl nicht gedacht hat und kein Leser denken konnte. Als das allein Einfache und Begreifliche erscheint, daß das *κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος* als eine nur etwas umständliche Umschreibung dafür verstanden wird, daß die zuteil werdende Erkenntnis der göttlichen entspricht: „der erneuert wird zu einer Erkenntnis gemäß Bild des ihn erschaffen habenden, d. h. die nach dem Bilde des ihn erschaffen habenden (natürlich Gottes, nicht, wie Chrys. wollte, Christi; vgl. dagegen auch v. 11) geartet ist“. Der Ausdruck wird durch das Mitklingen der atl Worte Gen 1, 26 f.: *κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν κτλ.* entstanden sein.[1])

Die Aussage selbst aber, d. h. gerade diese Prädizierung des neuen Menschen (angezogen habend ihn, den erneuert werdenden zu einer gottgleichen Erkenntnis), wird durch den folgenden Relativsatz (v. 11) näherbestimmt. Derselbe schildert nämlich den durch das *ἀνακαινοῦσθαι* herbeigeführten gottähnlichen Erkenntniszustand: „zu einer Erkenntnis nach Gottes Bilde, wo, d. h. bei welcher es nicht mehr gibt Hellene und Jude, Beschneidung und Vorhaut,

---

[1]) Das Partizipium Präsent. *τ. ἀνακαινούμενον* besagt nicht direkt das Stetige des Widerfahrnisses („dem je und je verneut werdenden“), sondern es drückt eine dem *νέος ἄνθρ.* eigentümliche Qualität aus: dem es eigen ist, verneut zu werden. Immerhin ist dies dabei als ein stetig fortschreitender Prozeß gedacht. — Das *αὐτόν* nach *κτίσαντος* bezieht sich übrigens auf den neuen Menschen (vgl. Mpsv.), nicht auf den Menschen überhaupt, so daß an die erste Schöpfung zu denken wäre (Calov.). Ebenso unmöglich aber ist es, den *νέος ἄνθρωπος* mit Christus zu identifizieren, wie dies zuletzt wieder Sod. unter Berufung auf Rm 13, 14 und Gl 3, 27 tut (vgl. dagegen auch zu v. 11). Zu vergleichen ist vielmehr Eph 4, 22 ff. und zur Vorstellungsweise Eph 2, 10. — Dagegen läßt sich nicht verkennen, daß, obwohl *ἀνακαινοῦν εἰς ἐπίγνωσιν* (ohne Artikel) nicht geradezu Wiederherstellen in den früheren Zustand ist, sondern — sofern nicht *ἀνα-* überhaupt nur im Sinne der „Erhebung“ zur Neuheit gemeint ist (vgl. *ἀναπληροῦν*) — in einen Zustand zurückversetzen, da man wieder ein *καινός* ist, doch in der ganzen Aussage, und speziell in der Erinnerung an Gen 1, 26 f. der Gedanke an einen ursprünglichen, dem Stand des neuen Menschen gleichartigen Stand deutlich mitklingt, und es war insofern nicht unberechtigt, wenn unsere alten Dogmatiker sich auf die vorliegende Stelle als für ihre Lehre vom Urstand beweisend beriefen, bzw. wenn wir auch Eph 4, 23 *ἀνανεοῦσθαι* von einer Wiederherstellung zur ursprünglichen Frische verstanden (S. 208 in d. Anm. zu S. 207).

Barbare, Scythe, Knecht, Freier, sondern alles in Christus gewissermaßen aufgeht und in allen Christus erscheint, d. h. wo man im Blick auf die Mitmenschen keine Unterschiede mehr kennt, sondern immer nur Christum sieht, der alle jene Unterschiede zudeckt".[1]) Die verschiedenen Prädikate, die natürlich nicht eine vollständige Aufzählung darstellen sollen (vgl. auch die Art der Anknüpfung besonders der letzten vier ohne καί oder οὐδέ, das überall unecht ist), knüpfen an Solches an, was man in Kolossä vor Augen hatte, indem die Unterschiedenheit zwischen den die weitaus überwiegende Mehrheit der Gemeinde darstellenden Hellenen (darum diesmal an erster Stelle) und den daneben vertretenen Juden vorangestellt wird. Es folgt dann die Unterscheidung von Beschnittenen — voranstehend, entsprechend dem angeblichen Vorzug, der im Beschnittensein liegen soll (vgl. 2, 11) — und Unbeschnittenen. Weiter werden, nun aber wohl ohne fernere Beziehung auf die kolossensischen Verhältnisse, genannt: ein Barbar, d. h. ein der griechischen Sprache und Kultur Fremder, ein Scythe, d. h. ein aller höheren Kultur entratender Wilder (vgl. Wetst.). Weiter, wieder eine Unterschiedenheit hervorhebend: eine Sklave, ein Freier! — Der Ap hätte, wie angedeutet, die Reihe fortsetzen können, etwa: ein Mann, ein Weib; ein Junger, ein Alter etc. Aber die Beispiele genügen, um das deutlich zu machen, was gesagt werden sollte.[2])

---

[1]) Ob man πάντα oder τὰ πάντα liest, macht keinen wesentlichen Unterschied. Doch stammt der allerdings stark bezeugte Artikel wohl aus Eph 1, 23. Jedenfalls ist der Gedanke anders nuanciert als Gl 3, 28. Dort liegt der Nachdruck darauf, daß Keiner mehr sich als sittlich-religiös von dem Anderen unterschieden zu betrachten hat, dieweil sie alle Einer geworden sind in Christo (vgl. Zahn z. St.), hier darauf, daß man keinen Unterschied zwischen den Anderen zu machen hat. Das ἐν πᾶσιν dürfte dabei, wie oben angenommen, maskulinisch zu fassen sein, woran die ganz anders formulierte Stelle Eph 1, 23 nicht hindert. Und zwar bezieht es sich dann auf die jeweils Anderen vom Standpunkt des handelnden, bzw. urteilenden Subjektes aus. Alles, was man sieht, ist Christus und in Allen, die man sieht, sieht man Christus. Auf welche Verhältnisse und Personen man auch stoße, immer tritt Einem Christus entgegen mit dem Anspruch auf Liebes- und Diensterweisung (vgl. Mt 25, 31 ff. und Paul Gerhardts schönes Lied „Als Gottes Lamm und Leue" v. 8: So soll man Christum zieren, wann er nun liegt darnieder, wir sollen balsamieren ihn und sein' arme Glieder etc.).

[2]) Sachgemäß könnte man den Relativsatz umschreiben: wo ihr nicht mehr fragt: ist's ein Hellene wie wir? oder ein Jude? ist's einer, der sich der Beschneidung rühmt wie die Irrlehrer, oder einer, der unbeschnitten ist wie die meisten von uns? Ist's etwa nur ein Barbar? oder gar ein Scythe? (wir würden etwa sagen: ist's etwa ein Angehöriger eines Naturvolks, gar ein Papua?); ist's bloß ein Sklave? ist's ein Freier? sondern wo überall ihr nur Christum seht in seinen Erlösten! — Originell wollte Beng. Griechen, Juden, Barbaren, Scythen auf die vier Himmelsrichtungen verteilen, vermutete auch, daß etwa einige Scythen zur kolossensischen

Durch diese Aussage, bzw. durch v. 9b—11 vorbereitet, tritt nun in der angegebenen Weise v. 12 als Nachsatz ein: „Ausgezogen habend den alten Menschen und angezogen habend den neuen, den erneuert werdenden zu gottgleicher Erkenntnis, bei der es keinerlei unterschiedene Menschen mehr gibt, sondern alles und in allen Christus und nichts als Christus ist, ziehet denn also an!" Hier kommt nun die Umgestaltung des Handelns. Hinzugesetzt werden aber, ehe das Objekt kommt, noch die Näherbestimmungen: „Als solche, die Gott sich ersehen hat (vgl. zu Eph 1, 4; *ἐκλεκτοί* ist, wie der beigefügte Genitiv zeigt, substantivisch gesetzt, nicht als Adjektiv zu *ἅγιοι* zu ziehen; vgl. Rm 8, 33); [1]) als entsprechend in die Heilsgemeinde aufgenommene (*ἅγιοι*) und zum Gegenstand seiner Liebeserweisung gemachte (*ἠγαπημένοι* vgl. ibid.)." Dieselben dienen dazu, durch die Erinnerung an solche Begnadung noch nachdrücklicher die Pflicht zur Erfüllung der folgenden Ermahnungen einzuschärfen: „Nachdem euch eine neue (und eine wie großartige!) Erkenntnis mit eurem Eintritt in den Christenstand sich erschlossen hat (v. 10 u. 11), so tut nun als Erwählte Gottes etc. und dadurch zu unbegrenztem Dank Verpflichtete, das jener Erkenntnis entsprechende, indem ihr anzieht *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* etc. (vgl. Lk 1, 78). Man kann zweifeln, ob dies wiederzugeben sei: „ein Mitleidsinnere, ein Mitleidsherz" (vgl. Phlm 7 u. 20) oder „Mitleidserbarmen" (wofür man sich auf Phl 2, 1 beruft). Doch entscheidet letztere Stelle nicht und ebensowenig der Ausdruck *ἐνδύεσθαι*, der dem griech. Ohr anders als unser „anziehen" klang: „in etwas hineinschlüpfen". Für die Sache trägt es nichts aus (vgl. zu Phl 2, 1); jedenfalls ist der Genit. ein Qualitätsgenitiv. — Daneben steht *χρηστότης*, Freundlichkeit (vgl. Eph 2, 7; 4, 32); *ταπεινοφροσύνη*, Demut, hier natürlich in dem dem Ap geläufigen Sinne eines rechten „sich gering achtens" (vgl. zu 2, 18; Eph 4, 2);

Gemeinde gehörten. Letzteres ist unnötig, ersteres sicher verkehrt. — Andere haben nach besonderen Beziehungen auf die Irrlehrer gesucht (vgl. besonders Calv.). Doch liegt das, abgesehen von der leisen Hindeutung durch die zwei ersten Paare fern. Der Ap hat zwar v. 5 seine Aufforderung begonnen: so treibt also Askese in dieser Richtung, daß etc., hat aber dann das Weitere ohne jede besondere Antithese beigefügt. Es steht Alles seit v. 5 sozusagen unter dem Einen Gedanken: Statt also den Irrlehrern zu gleichen mit ihrem Sorgen um das, was auf Erden ist, tut ihr vielmehr Anderes, Wichtigeres und Besseres!

[1]) Daß hier ein geschichtliches Erküren im Unterschied von einer ewigen *ἐκλογή* gemeint sei, wird kaum ganz richtig ausgedrückt sein. Wenigstens hat Pl schwerlich ausdrücklich so unterschieden. Aber die göttliche *ἐκλογή* ist ihm eben nicht eine solche zu ewigem Heile im Sinne einer electio irresistibilis, sondern eine solche zum Hineinversetztwerden in die geschichtliche Gemeinde. Vgl. zu Eph 1, 11 S. 85 Anm. 2. Irrig Schnedrm.: *ὡς* = wie. Noch seien die *ἐκλεκτοι* und *ὑμεῖς* nicht schlechthin identisch.

πραΰτης, Gelassenheit, hier als soziale Tugend, und μακροθυμία, Langmut (beides gleichfalls Eph 4, 2).

Weiter folgt — hier in dem zu v. 9ᵇ abgewiesenen freien Partizipialgebrauch, d. h. neben ἐνδύσασθε οὖν tretend — ἀνεχόμενοι ἀλλήλων: „Leute, die einander tragen (vgl. Eph 4, 2) und sich vergeben“ (vgl. Eph 4, 32, wo gleichfalls ἑαυτοῖς für ἀλλήλοις eintritt).[1]) Im Unterschied von Eph wird aber beigefügt: „gesetzt Einer hat gegen Einen einen Vorwurf“. Eben damit war es nun aber auch nahe gelegt, gleichfalls abweichend von Eph dem Zusatz: καθὼς καὶ — ἐχαρίσατο ὑμῖν noch die Worte οὕτως καὶ ὑμεῖς folgen zu lassen. Nicht als ob man um deswillen mit καθώς geradezu einen neuen selbständigen Satz einsetzend zu denken hätte (so tut auch ihr), sondern wohl so, daß sich ein χαριζόμενοι ergänzt. Das καθώς wird dadurch diesmal zur eigentlichen Vergleichungspartikel. Um so weniger fällt es auf, daß in dem Vergleichungssatz selbst hier ein anderes Subjekt genannt ist als in Eph. Nicht: Gott in Christo, sondern ὁ κύριος. Denn daß dies die richtige LA ist wohl sicher[2]) und nicht minder, daß es dem vorwiegenden paulinischen Gebrauch entsprechend nicht für ὁ θεός steht. Man hat dies allerdings auffällig gefunden und gemeint, es aus der Stellung erklären zu sollen, welche Christi Person und Werk gerade im Kl einnehmen. Doch spricht nicht nur 2, 13 hiergegen, sondern es bedarf auch solcher Erklärung nicht. So gut wie Pl Rm 15, 7 sagt, man solle einander annehmen, wie auch Christus ὑμᾶς προσελάβετο, während es 14, 3 hieß: ὁ θεὸς αὐτὸν προσελάβετο, so gut kann er hier Christo das χαρίζεσθαι zuschreiben, nachdem er es zuvor von Gott ausgesagt.[3])

Haben wir nun aber schon v. 13 nicht eng zu ἐνδύσασθε bezogen, so werden wir jetzt auch nicht in Versuchung kommen, das ἐπὶ πᾶσιν v. 14 noch nach dem Bilde des Anziehens zu ergänzen, indem wir übersetzen: „über das alles scil. ziehet darüber wie ein Obergewand“, eine Erklärung, die sich schlecht zu dem dann gebrauchten Bilde vom σύνδεσμος schickt. Es wird nicht

---

[1]) Der Grund für das Eintreten des Reflexivs liegt vielleicht beidemal nur in dem Bedürfnis nach Abwechslung (vgl. Blaß § 48, 9). Doch mag mitgewirkt haben, daß in Eph folgt: „entsprechend dem daß auch Gott euch vergab,“ hier: „wie auch der Herr euch vergab“.

[2]) א* hat allerdings ὁ θεός, aber als offenbare Korrektur nach Eph (vgl. Etliche: ὁ θεὸς ἐν Χῷ). Neben ὁ κύριος, das außer in B und A durch DG it. vulg. u. abendl. Zeugen vertreten wird, findet sich auch ὁ Χριστός, wohl sicher gleichfalls als Korrektur.

[3]) Man kann auch nicht einwenden, daß Rm 15, 7 um des Kontextes willen die andere Vorstellung erfordert gewesen sei. In dem Kontext hätte eine Wendung wie Eph 4, 32 ὁ θεὸς ἐν Χῷ völlig genügt. Es ist wirklich so, daß „unserem Verf. die Vertauschung beider Subjekte geläufig“ war (Hltzm., Krit. S. 237). Dann wird es aber schwerlich mehr als Zufall sein, daß er diesmal κύριος schreibt.

anders gemeint sein als das von uns zu Eph 6, 16 (S. 252) für ursprünglich angenommene *ἐπί πᾶσιν*: „zu dem allen hinzu aber τὴν ἀγάπην!“ An und für sich könnte man nun meinen, auch bei dieser Fassung des *ἐπὶ πᾶσιν τούτοις* den Satz durch ein aus v. 12 aufgenommenes *ἐνδύσασθε* ergänzen zu sollen. Doch stört das Dazwischentreten von v. 13 und das etwas äußerliche Nebeneinander der v. 12 genannten Tugenden und der hier genannten Liebe. Besser wird es sein, wenn man, drastisch ausgedrückt, hinter *τούτοις* ein Kolon denkt und den Ap nicht sagen läßt, die Leser sollten nicht vergessen die Liebe hinzutreten zu lassen, sondern: er wolle nicht vergessen, sie zu nennen. „Zu diesem allen aber: Die Liebe! daß ich sie nicht übergehe!“ Sie ist es ja, ohne die alles Andere unzulänglich, vereinzelt, ohne durchschlagenden Wert bleibt. Dem wird nun freilich auch der relativische Zusatz entsprechen müssen, der wohl sicher zu lesen ist: *ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος.*[1]) Aber wie ist derselbe zu verstehen? Daß man das *ὅ* nicht auf die Handlung des An- oder Darüberziehens gehen lassen darf, ist für uns klar. Es ist aber auch durch das Prädikat *σύνδεσμος* ausgeschlossen. Aber man kann es auch nicht direkt auf die Liebe beziehen und von der gesagt sein lassen, sie sei „das die Vollkommenheit zusammenbindende“. Denn die Vollkommenheit, ein in sich einheitlicher Begriff, zu dem die Liebe vor allem gehört, bedarf keines zusammenbindenden Bandes. Auch die Rede von einem die Vollkommenheit „zur Totalität ihres Wesens zusammenbindenden Band“ ist lediglich die phrasenhafte Verhüllung eines unmöglichen Gedankens. Ebensowenig kann übersetzt werden: „ein Bündel der Vollkommenheit“, was man dann mit „der Inbegriff der Vollkommenheit“ vertauscht.[2]) Auch „ein Vollkommenheit herstellendes Band“ kann der Ausdruck nicht meinen, zumal *τελειότητος* den Artikel hat und man obendrein nicht wüßte, was *τελειότης*, bzw. was der ganze Ausdruck besagen solle. Mit Melanchthon an die Vollkommenheit der Gemeinde zu denken wäre mindestens willkürlich. Man wird sich also wohl entschließen müssen, den einfachsten Weg zu gehen, den schon Eph 4, 3 weist und auf den auch der vorliegende Kontext hinführt, sobald man sich von der Augentäuschung frei macht, als hänge *σύνδεσμος* innerlich noch

---

[1]) *ὅς* findet sich in ℵ*D* und bei Euthal., und könnte auch dem verbreiteten lat. Text: quod est vinculum zugrunde liegen. Doch treten ABCF-G u. a. für *ὅ* ein. *Ὅς* ist augenscheinlich dem Subjekt des Relativsatzes ebenso angepaßt worden, wie das sicher unechte *ἥτις* dem voranstehenden Objekt.

[2]) Man kann sich weder für diese noch für jene Auslegung auf das schon von Wetst. citierte Wort des Simplicius zu Epiktet. Enchir. cap. 37 berufen: *φιλίαν σύνδεσμον πασῶν τῶν ἀρετῶν λέγοι.* Denn dort ist der Genit. pluralisch und es ist nicht von *τελειότης* die Rede.

mit ἐνδύσασθε zusammen: nämlich σύνδεσμος wie Eph 4, 3 von einem die Christen unter sich statt von einem die christliche Vollkommenheit zusammenbindenden Band zu verstehen. Alsbald gewinnt der Genitiv den Charakter eines Genit. subj. und der ganze Ausdruck besagt entweder: „ein Band, dadurch die Vollkommenheit (die Völligkeit des Christenstandes, wie Hfm. umschreibt) verbindet“, oder (Genit. qualit): „ein vollkommenes Band“. Jenes erscheint weit hergeholt und speziell im Zusammenhang unmotiviert. Dies dagegen ist natürlich und durchaus angebracht. Daß dabei der Artikel entweder auch vor σύνδεσμος stehen oder vor τελειότητος fehlen müsse, ist doch wohl ein Irrtum. Es steht ähnlich wie mit den deutschen Wendungen „ein Wort des Trostes, ein Mann der Tatkraft“ (= ein Wort, dem der Trost, ein Mann, dem die Tatkraft nicht fehlt). Daß die Form der Aussage im Kontext „zu emphatisch“ wäre (Sod.) kann auch nicht gesagt werden, zumal wenn wir den Satz oben richtig ergänzt haben. Es soll wirklich die Liebe mit Emphase den zuvor genannten Stücken, die noch nicht in allseitig vollkommener Weise die Christen zusammenbinden, gegenüber gestellt werden: „Über dies alles aber die Liebe, womit ein vollkommenes Band gegeben ist“. Denn so dürfte das ὅ ἐστιν sich hier angemessen umschreiben lassen. Wie vortrefflich diese Vorstellung in den Kontext paßt, liegt zutage.

Daß nach dieser nachgebrachten Erwähnung der Liebe v. 14 noch wieder eine besondere, auf v. 12 f. zurückgreifende Ermahnung zu einem friedlichen Verhalten gegeneinander folgen soll, ist unwahrscheinlich, wird aber auch durch den Ausdruck ἡ εἰρήνη τοῦ Χοῦ v. 15 nicht empfohlen, ja durch das βραβευέτω ἐν τ. καρδίαις ὑμῶν eigentlich ausgeschlossen. Der „Friede des Christus“ ist jener Zustand „befriedeten Seins“, den der Christus gebracht hat und den er je und je den Seinen darbietet (vgl. Jo 14, 27 und die Bemerkungen zu Eph 1, 2 und 2, 14),[1]) und es heißt von ihm βραβευέτω ἐν τ. καρδίαις, d. h. wie schon zu 2, 18 bemerkt ward: „er bilde die allein ausschlaggebende Instanz“, so daß keine anderen Interessen und Rücksichten sich daneben geltend machen. Vielmehr soll alles, was die Christen im Innersten ihres Wesens sinnen und erstreben, lediglich danach orientiert sein und der ungehemmten Herrschaft dieses Gutes dienen. Freilich scheint dazu der Zusatz εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι nicht ganz zu passen, insofern derselbe wieder auf die gegenseitige Einigkeit zu deuten scheint. Aber in Wirklichkeit geht der Begriff des ἓν σῶμα über die Vorstellung der Einigkeit hinaus, insofern er den einheitlichen

---

[1]) Wenn eine Reihe Zeugen τ. θεοῦ lesen, so ist das augenscheinliche Korrektur nach Phl 4, 7 u. a. St., die sachlich freilich nichts ändert (vgl. zu v. 13), aber doch das Charakteristische des Ausdrucks verwischt. Vgl. v. 16.

Organismus bedeutet und es auf den Zusammenhang ankommt, welches Moment vorherrscht. Hier wird es das letztere sein und der Relativsatz wird nicht begründen sollen, sondern ein weiteres Moment anschließen: „zu welchem ihr weiter berufen wurdet in Einem Leibe“. Es ist wie ein Nachklang an die ausführlicheren Darlegungen in Eph 4, 4—16: „Und der Friede des Christus gebe den Ausschlag in euren Herzen, indem ihr euch zugleich bewußt bleiben möget, daß ihr für ihn berufen wurdet in Einem Leibe, d. h. so, daß ihr zu einem einheitlichen Organismus dabei zusammengeschlossen wurdet, dessen einzelne Glieder je ihre nicht zu versäumenden Sonderaufgaben haben.“

Formell sehr gut schließt sich die gleichfalls aufs kürzeste formulierte Ermahnung an: *καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε*, d. h. nicht: „und werdet anmutig“, sondern: „und erweiset euch dankbar“ (vgl. Eph 5, 4 u. 20). Aber auch sachlich hängt dies innig mit dem Voranstehenden, d. h mit der Hauptermahnung zusammen. Wer das Heil Christi erfahren hat, soll dasselbe als allein ausschlaggebenden Faktor seines Lebens wirksam sein lassen und anderseits sich für dieses Gut dankbar erweisen.

Nicht als Ausführung des *καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε*, wie man um deswillen meint, weil v. 17 am Schluß wieder auf *εὐχαριστεῖν* hinauskomme, sondern als weitere doppelte Ermahnung schließt v. 16f. an: „das Wort des Christus wohne reichlich *ἐν ὑμῖν* etc. und alles, was ihr tut, tut im Namen des Herrn etc.“! Die scheinbare Wiederholung, die in dem abschließenden Partiz.: *εὐχαριστοῦντες* liegt, wird aufgehoben, wenn man das betont an den Schluß gestellte *δι' αὐτοῦ* beachtet: „indem ihr (so) euren Dank gegen Gott Vater durch ihn vermittelt sein laßt“.[1])

Der Ausdruck „das Wort des Christus“ hat aber etwas Auffälliges. Doch findet sich auch 1 Th 1, 8; 2 Th 3, 1: *ὁ λόγος τοῦ κυρίου*. Es wird hier durch das voranstehende *ἡ εἰρήνη τ. Χοῦ* veranlaßt sein. Der Genit. ist dabei Genit. subj., aber nicht im Sinne eines Possessivus, sondern eher im Sinne eines Genit. autoris: „das von Christus ausgehende Wort“ (vgl. den geläufigeren Aus-

---

[1]) Es ist also nicht die Meinung, daß der Ap den Fortschritt gewissermaßen durch die drei Stichworte, Friede des Christus, Wort des Christus, Name des Christus ausdrücke. Da müßte auch an dritter Stelle *τοῦ Χοῦ* stehen; sondern, nachdem er an die Aufforderung, sich vor befleckenden Sünden zu hüten, die die Gemeinschaft störenden Dinge abzutun und dagegen die Tugenden der Liebe walten zu lassen, angeschlossen hat: dazu regiere der Friede Christi in Euren Herzen und seid dankbar, fügt er neu einsetzend noch das Besondere bei, daß das Wort des Christus in reichlichem Maße bei ihnen wohnen solle und allgemeiner, daß alles, was sie tun, sei es das Treiben des Wortes oder Werke, alles im Namen Jesu Christi geschehen solle, indem man so die geforderte Dankeserweisung durch ihn vollzieht.

druck ὁ λόγος τ. ϑεοῦ; dazu 2 Kr 13, 3; auch 5, 20). Natürlich ist nicht an die ipsissima verba des einst auf Erden Wandelnden zu denken, sondern an die auf ihn sich je und je zurückführende Verkündigung. Der Inhalt ist das Entscheidende: die neue Rede, die von ihm her und in seinem Namen durch die Welt geht, nicht nur als Frohbotschaft vom Heil, sondern auch als eine neue sittliche Anschauung zum Gegenstand habende. Und „reichlich soll dies Wort ἐν ὑμῖν, inmitten der christlichen Gemeinde zu Hause sein", so daß fortgefahren werden kann: ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες κτλ.[1]) Wieder ist dies ein absolutes Partizipium, ganz wie 1, 10ff. u. ö. „Leute, die etc." = „indem ihr Leute seid, die in aller Art von Weisheit, wie sie eben aus dem Worte des Christus fließt, sich lehren und vermahnen" (ἑαυτούς wie v. 13ª; Eph 5, 19).

Umstritten ist, ob die folgenden Dative zum Vorangehenden oder zum Folgenden gehören. Gegen ersteres hat man geltend gemacht, daß es doch ganz unnatürlich sei, zu denken, daß die Christen einander durch Vorsingen eines Liedes unterrichten oder zurechtweisen. Und man wird dies nicht durch den Hinweis auf die religiöse Begeisterung entkräften können, solange eben doch ausschließlich von Liedern als Mittel der Ermahnung die Rede wäre. Anderseits empfiehlt sich die Beziehung zum Folgenden weder durch die recht verstandene Epheserparallele, noch an sich, da ein in Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern „im Herzen" singen ein kaum minder seltsamer Gedanke bleibt, zumal hier, wo es sich um reichliches Wohnen des Wortes in der Gemeinde handelt. So wird man gut tun, weder die eine noch die andere Verbindung anzunehmen, sondern den Dativ selbständig zwischen die Partizipien gestellt sein zu lassen, so daß hier wie Eph 5, 19ff., drei parallele Stücke nebeneinander treten: Lasset das Wort Christi reichlich unter euch wohnen, 1) euch lehrend und vermahnend in aller Weisheit; 2) mit Psalmen und Hymnen und geistlichen Liedern[2]) (betr. der Ausdrücke vgl. zu Eph 5, 19; S. 230 Anm. 3); 3) ἐν τῇ χάριτι singend in eurem Herzen Gotte.

Wie aber ist ἐν τῇ χάριτι gemeint? bzw. ergibt es überhaupt einen erträglichen Sinn? Die Frage hat von alters mannigfache

---

[1]) Eben dieser Zusammenhang entscheidet gegen die Übersetzung: „in eurem Innern". Zweifelhafter könnte die Beziehung der Worte ἐν πάσῃ σοφίᾳ erscheinen. Doch passen sie sachlich besser zu διδασκ. κ. νουϑετ. als zu ἐνοικείτω (vgl. 1, 28).

[2]) Vgl. über diesen Gebrauch des Dativs Kühner-Gerth § 425. Er steht sozusagen zwischen dem Dativ der Gemeinschaft, der begleitenden Umstände und dem instrumentalen Dativ. — Mit der oben gegebenen Teilung ist zugleich die öfter (auch von Luther) befolgte Beziehung von ἐν τῇ χάριτι zum Vorangehenden abgelehnt. Daß man die Worte mit den Dativen zu verbinden habe, ist doch kaum denkbar. Sie würden aber auch zu διδασκ. κ. νουϑετοῦντες gezogen übel nachschleppen.

Antwort gefunden (vgl. Chrys. z. St.).[1]) Da *χάρις* nicht „Dankbarkeit“ als Gesinnung bedeutet, so ist die Übersetzung „in der (in Rede stehenden) Dankbarkeit“ ausgeschlossen. Ebensowenig kann von einem Singen „auf Grund des oder vermöge des (geforderten Dankes“ die Rede sein. Es dürfte sich schwerlich damit eine deutliche Vorstellung verbinden lassen. Aber auch die Bedeutung „Huldigkeit, Lieblichkeit“ ist angesichts des Artikels schlechthin unanwendbar. Man muß es schon mit der Übersetzung „Gnade“ versuchen. Und man hat dies wirklich getan, sei es, indem man das *ἐν* den Gegenstand des Singens einführen läßt, unter Berufung auf Ausdrücke wie *ἀγαλλιᾶσθαι, καυχᾶσθαι ἔν τινι*, bzw. auf Stellen wie Ps 138, 5, wo LXX das hebr. שִׁיר בְּ mit *ᾄδειν ἐν* wiedergeben (vgl. auch 20, 8; 44, 9; 105, 3: *ἐπαινεῖσθε ἐν τ. ὀνόματι αὐτοῦ* u. ä.), sei es, indem man ohne diese Heranziehung eines „Hebraismus“ das *ἐν* als grundangebend faßt: „von der Gnade oder auf Grund der Gnade singend in euren Herzen Gotte“. Beides wird als möglich zugegeben werden müssen. Doch fällt bei der ersteren Erklärung das *τῷ θεῷ*, — da man von der Gnade eher den Menschen singt, — bei beiden die Allgemeinheit des Ausdrucks (statt *ἐν τῇ χάριτι αὐτοῦ* oder *θεοῦ ᾄδοντες τ. θεῷ* oder *αὐτῷ* oder dgl.) einigermaßen auf. So wird die Frage wenigstens offen gelassen werden dürfen, ob nicht hier einer der Fälle vorliegt, in denen die weniger beglaubigte und zugleich leichtere LA, nämlich *ἐν χάριτι* (ohne Artikel), doch als die ursprüngliche zu gelten hätte. Es würde freilich auch dann nicht zu übersetzen sein „in Lieblichkeit“, da dies zu dem *ἐν τ. καρδίαις* wenig paßt, wohl aber: „unter Dank“.[2])

Auch v. 17 setzt sich anakoluthisch fort, indem das Verbum ergänzt sein will: „Und alles, was ihr etwa tut, sei es — wie das Ermahnen und das Singen von Liedern — mit Wort oder sei es mit Werk, *πάντα ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*![3]) Das *πάντα* nimmt

---

[1]) *Ἢ τοῦτό φησιν, ὅτι διὰ χάριν ἡμῖν ταῦτα ἔδωκεν ὁ θεός, ἢ ταῖς ἐν τῇ χάριτι ᾠδαῖς, ἢ νουθετοῦντες ἑαυτοὺς καὶ διδάσκοντες ἐν χάριτι, ἢ ὅτι ἐν χάριτι εἶχον ταῦτα τὰ χαρίσματα, ἢ ἐπεξήγησίς ἐστιν· ἀπὸ τῆς χάριτος τοῦ πνεύματος, φησίν.*

[2]) Für den Artikel sprechen nach Ti: BD*E*F-G67**Clem., Thdrt., auch wohl Chrys.; gegen ihn א*AC* u. v. a., während die Übersetzungen zum Teil keine Sicherheit geben. Der Grund der Hinzufügung des Art. könnte gewesen sein, daß man wegen des Folgenden (*εὐχαριστοῦντες*) die Deutung: „unter Dank“ abschneiden wollte, oder wahrscheinlicher noch, daß man die Übersetzung „in Lieblichkeit“ für unangemessen hielt, wo es sich um ein Gotte Singen handelte, während man sie allerdings 4, 6 nicht anstößig gefunden hat. Man wird die Entscheidung in suspenso lassen müssen.

[3]) Die kritischen Ausgaben pflegen die LA *κυρίου Ἰησοῦ* zu bevorzugen. Eine Entscheidung aus den Hss. ist kaum mit Sicherheit zu geben. Jedenfalls ist *ἐν ὀνόματι Ἰου̃ Χου̃* ohne *κυρίου* ohne Analogie bei Pl (nur *ἐν τ. ὀνόματι Ἰου̃* Phl 2, 10). Es liegt nahe, daß man es durch *κυρίου Ἰου̃*

entweder das πᾶν ὅ τι κτλ. auf, oder letzteres ist absolut vorausgestellt: „und alles, was ihr tut, dabei (tut) alles im Namen Jesu Christi!“ Die letztere Annahme erklärt wohl besser die doppelte Setzung des πᾶν bzw. πάντα zugleich mit der Verschiedenheit des Numerus. „Im Namen Jesu Christi etwas tun kann aber nicht heißen: „in seinem Auftrag, in seiner Vertretung, in seiner Sache“. Dies alles würde im vorliegenden Zusammenhang ganz unmöglich sein. Etwas zu frei ist aber auch die seit der patristischen Exegese beliebte Umschreibung: „unter Anrufen des Namens Jesu Christi“. Es drückt aus, daß man sich beim Tun in die Sphäre des Namens Jesu Christi hineinstellen soll, d. h. daß man so handeln soll, daß, wenn nach dem Urheber des Handelns gefragt wird, letztlich sein Name zu nennen ist. Nichts soll geschehen, ohne daß der Handelnde dabei von Jesu Christo bestimmt ist in all seinem Verhalten. Indem dies aber geschieht, wird dann auch eintreten, was die partizipiale Näherbestimmung aussagt: „euren Dank dem Gott Vater darbringend durch ihn“. Man könnte dies letztere nach Eph 5, 20 auf ὄνομα beziehen. Doch ist es natürlicher an den zu denken, den der Name nennt. Zur Sache ist das zu Eph 5, 20 (S. 231) Gesagte zu vergleichen. Daß die LA τῷ θεῷ πατρί hier stark bezeugt ist, ward schon zu 1, 3 (S. 290 Anm. 2) bemerkt. Sie wird in der Tat ursprünglich sein. Haben wir nun aber mit Recht den Nachdruck auf das δι' αὐτοῦ gelegt, so begreift sich der sonst nur in Zusammenstellung mit καὶ (τ.) κυρ. ἡμῶν κτλ. dem Ap geläufige Ausdruck ohne Schwierigkeit. Es wird unterschieden der Gott, welcher Vater ist von dem, durch welchen der Dank an ihn gebracht wird. Das Ungewohnte der Wendung wird der Anlaß gewesen sein, daß man zum Teil auch 1, 3 εὐχαριστοῦμεν κτλ. danach konformierte, zum Teil an unserer Stelle ein καί einfügte. Vater wird Gott dabei genannt zunächst wohl als der Vater Jesu Christi, dem eben durch Vermittlung des Sohnes Dank gebracht wird.

Ähnlich wie in Eph 5 u. 6 folgt auch hier noch eine, nur diesmal kürzer gehaltene „Haustafel“. Daß dieselbe gegenüber der ἐθελοθρησκεία der Irrlehrer besonders gut am Platze erscheinen muß, ist zweifellos. Doch ist damit nicht gesagt, daß sie erst im Hinblick auf jene Verkehrtheit konzipiert sei. Vielmehr wird diese letztere nur als das Motiv dafür anzusehen sein, daß der Ap auch in diesem Brief in Kürze wiederholt, was er in ausgeführterer Form schon in dem Zirkularbrief über die Aufgaben des häuslichen Gemeinschaftslebens gesagt hatte (vgl. Einl

---

(= 1 Kr 5, 4; vgl. 2 Th 1, 12; so B u. v. a.) oder durch κυρίου Ἰοῦ Χοῦ oder τ. κυρίου ἡμῶν Ἰοῦ Χοῦ (1 Kr 6, 11; Eph 5, 20; 2 Th 3, 6; jenes א u. a.; dieses Syr. u. a.) ersetzte (L hat nur κυρίου); während A C D F-G g wie oben lesen.

S. 53 Anm. 1). Dabei stellt er wiederum die Mahnung an die Weiber, wie hernach die an die Kinder und Sklaven voraus, obgleich man zunächst das Umgekehrte erwarten könnte. Man hat dies auch ohne Rücksicht auf das zu Eph Gesagte daher erklärt, daß den jungen Christengemeinden gewisse Emanzipationsgelüste nahe gelegen haben mögen. In der Tat haben wir zu Eph 5, 21 ff. gleichfalls hierauf hinzuweisen Anlaß gehabt. An und für sich könnte man die Prioritätsfrage somit von dieser Reihenfolge der Ermahnungen unbetroffen gelten lassen. Immerhin ist zu beachten, daß wir im Eph noch einen besonderen Anlaß für die Voranstellung in v. 17 fanden (vgl. S. 233).

Dem von uns vorausgesetzten Prioritätsverhältnis entspricht jedenfalls aufs beste gleich bei der ersten Ermahnung die kurze motivierende Beifügung: „Ihr Weiber ordnet euch den Männern unter, wie es billig ist im Herrn." Es faßt sich nämlich damit aufs knappste zusammen, was in Eph 5, 22 ff. eingehender dargelegt erschien. Dabei wird sich die angenommene Interpunktion empfehlen und nicht etwa das *ἐν κυρίῳ* zu *ὑποτάσσεσθε* zu ziehen sein.[1]) Es ziemt sich solches Tun da, wo der Herr ist und sein Wille gilt. Daß es sich auch für nichtchristliche Weiber so ziemt, kommt hier nicht in Frage.[2])

Nicht minder kurz ist die Mahnung an die Männer, die Weiber zu lieben und nicht bitter (herb, gereizt) gegen sie zu sein. Im Eph war darauf hingewiesen, wie man die Gattin „nähren und wärmen" soll (vgl. übrigens die Erwähnung der *πικρία* Eph 4, 31).

Auch die Ermahnung an die Kinder ist etwas knapper als im Eph, insofern der Hinweis auf das vierte Gebot fehlt. Doch ist *κατὰ πάντα* beigefügt: „in allen Stücken" (vgl. zu Eph 5, 24). Das Bedenken, daß es doch ein pflichtmäßiges Gehorsamweigern gebe, da wo Unsittliches verlangt wird, bleibt wieder außer Betracht. Es handelt sich um das Gebiet des natürlichen Lebens, um die Unterordnung aller subjektiven Neigungen unter den übergeordneten Willen der Eltern. Man könnte umschreiben: „in allen in dem Verhältnis der natürlichen Überordnung der Eltern gegebenen Beziehungen". Dem entspricht die Begründung: „dies nämlich ist wohlgefällig, wo der Herr waltet". Mag das natürliche Bewußtsein Wohlgefallen daran haben oder mag man dort finden,

---

[1]) Das *ὑμῶν* nach *ἀνδράσιν* besonders bei abdl. Zeugen ist offenbarer Zusatz; *ἰδίοις* ganz unzulänglich bezeugte Anpassung an Eph. Möglich wäre natürlich auch die Interpunktion nach *ἀνῆκεν* (Grot. u. a.), doch spricht nicht nur das Fehlen eines entsprechenden Zusatzes zum Imper. in v. 19, sondern vor allem v. 20 (*τοῦτο εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ*) dagegen.

[2]) Über das imperfektische *ἀνῆκεν* im Sinne eines Präsens vgl. Blaß § 63, 4. Sachlich nicht anders auch Winer § 40, 3.

daß die Kinder ein Recht hätten, sich zu emanzipieren — des Herrn Auge erfreut sich am Gehorsam, entsprechend dem, worauf Eph 6, 1 ff. weist, daß nämlich das vierte Gebot Erstgebot, in Verheißung stehend, ist (vgl. S. 244). Als selbstverständlich ist hierbei vorausgesetzt, daß das ἐν κυρίῳ nicht zu ὑπακούετε gehörte. Daß man es Eph 6, 1 dazugesetzt, kommt, wie dort bemerkt, auf Rechnung der Abschreiber.

Es folgt die Mahnung an die Väter, die Kinder nicht zu reizen, um ihnen nicht den Mut und die Lebensfreude zu nehmen (μὴ ἐρεθίζετε, nicht παροργίζετε, was aus Eph 6, 4 stammt). Es wird der Fall gedacht sein, daß durch ungerechtes, unbilliges Urteilen und Unzufriedenheit angesichts der Bemühungen der Kinder um der Eltern Wohlgefallen oder durch übertriebenes Schelten gegenüber kleinen Versehen ihnen die Freudigkeit gelähmt wird, im Guten zu verharren und an der Besserung fortzuarbeiten; ein feiner Zug im Munde des kinderlosen Apostels. Die positive Ergänzung findet sich Eph 6, 4^b

Den Abschluß macht die Mahnung an die Sklaven und Herren, erstere hier wie in Eph besonders ausführlich gehalten. Dies wird auch diesmal nicht bloß darin seinen Grund haben, daß die Stellung der Sklaven eine besonders schwierige war, sondern es wird der Umstand mitwirken, daß Pl durch den Fall des Onesimus besonders darauf hingewiesen war, die Frage innerlich zu bewegen, so daß er auch diesmal wieder, als er darauf zu sprechen kommt, ausführlicher dabei verweilt, zumal er sich sagen mußte, daß gerade die Nachricht, daß Onesimus von ihm freundlich aufgenommen sei und bald mit apostolischer Empfehlung nach Kolossä kommen werde (vgl. Einl S. 22 ff.), die Gemüter auch der kolossensischen Christen lebhaft beschäftigen und ihnen die Frage nahelegen werde, ob und wie weit der Ap hier etwa eine Umgestaltung des Verhältnisses innerhalb der christlichen Gemeinde im Sinne habe?

Im einzelnen erinnert die Ausführung dabei lebhaft an Eph 6, 5 ff.: „Ihr Sklaven (v. 22), gehorchet in allen Stücken (vgl. v. 20) euren irdischen Herren (vgl. Eph 6, 5);[1]) nicht in augendienerischem Wesen — der Plural (nach ℵC u. v. a.) des Eph 6, 6 singularisch gebrauchten Wortes folgt bekanntem griech. Brauch — wie solche, die auf Menschenbeifall aus sind, sondern in Einfältigkeit des Herzens (ohne Nebenabsichten; Eph 6, 5), fürchtend den Herrn". — V. 23 führt nicht dahin weiter, daß neben die den Umfang des Gehorsams eine die Art desselben betreffende Mahnung gestellt würde (Hpt.); denn auf die Art wies auch das ἐν ἁπλότητι τ.

---

[1]) Sinnig Chrys.: τὸ κρεῖττόν σου ἡ ψυχὴ ἐλευθέρωται, φησί. πρόσκαιρος ἡ δουλεία.

καρδίας. Vielmehr wendet sich der Gedanke von dem direkten Gehorsam gegen bestimmte Befehle (ὑπακούετε: höret darauf!) auf alles, was ein Sklave, sei es auf ausdrücklichen Befehl oder in allgemeiner Erfüllung seiner Dienerpflichten tut: „Was ihr etwa tut, richtet es aus ἐκ ψυχῆς: nicht gleichgültig, sondern so, daß es von Herzen geschieht, mit innerer Beteiligung, wie wenn die Leistung dem Herrn gälte und nicht Menschen“ (vgl. zu Eph 5, 22; 6, 5 f.). — V. 24 fügt genau wie Eph 6, 8 einen Hinweis darauf bei, wodurch man sich die Erfüllung dieser Ermahnung erleichtern werde: „wissend, daß ihr ἀπὸ κυρίου empfangen werdet τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας“. Den Hauptton hat nicht das artikellose ἀπὸ κυρίου (herrenwärtsher), sondern das Objekt: „die in dem Erbe (des künftigen Heilsbesitzes) bestehende Vergeltung (Gen. appos.)“.[1]) Über κληρονομία vgl. zu Eph 1, 11; 14 u. ö. und zu der Frage, in welchem Sinne der Hinweis auf die Vergeltung gemeint sei, zu Eph 6, 8 (S. 246). Sie sollen wissen, bzw. sich dies vor Augen halten (vgl. Eph 5, 17), daß die Opfer, die sie um des Herren willen hier bringen, eine Ausgleichung finden werden, die ihnen das gegenwärtig belastende Opfer leicht machen kann.

In v. 24^b f. ist die LA umstritten. Während nämlich die älteren Mjj., etliche Übersetzungen und Väter v. 24^b asyndetisch anfügen und v. 25 γάρ lesen, bieten eine Reihe nicht ungewichtiger Zeugen dort γάρ und hier δέ und eine Anzahl Abendländer lesen τοῦ κυρίου, ᾧ. Letzteres ist offenbar abzulehnen. Aber auch das zweite unterliegt doch stark dem Verdacht, erleichternde Korrektur zu sein. Doch hat man behauptet, daß die erste LA sinnlos sei. Gleichviel nämlich, ob man v. 24^b imperativisch oder indikativisch fasse, kann v. 25 unmöglich zur Begründung desselben dienen. Aber er kann auch nicht in dem Sinne als Nachtrag zum Ganzen gemeint sein, daß etwa das Wort auf die Herren bezogen wäre: „wer (von den Herren) euch nämlich unrecht tut, der wird seinen Lohn erhalten“! Wahrscheinlich hat dies Mißverständnis die LA mit δέ begünstigt. Doch müßte dann ὑμᾶς dastehen. Und wie seltsam wäre dieser Hinweis auf die den Herrn drohende Vergeltung am Schluß der an die Sklaven gerichteten Mahnung. Aber freilich, auch der Versuch das ἀδικεῖν für den einfachen Gegensatz zum ὑπακούειν zu nehmen (= unrecht handeln) ist unzulässig, da Pl das Verbum

---

[1]) Obwohl κύριος zu den Worten gehört, die nahezu den Charakter von Eigennamen gewonnen haben (vgl. Blaß § 46, 6), so ist doch der Wegfall des Artikels, nachdem er unmittelbar vorher sich fand, nicht völlig gleichgültig. Jedenfalls würde, wenn Pl darauf den Hauptton legte, daß der Herr es sein werde, der die von den irdischen Herrn nicht zu erwartende Vergeltung verleihen werde, der Artikel kaum entbehrlich sein. Auch zeigt die Näherbestimmung des Objekts, daß dies hier den Nachdruck hat. Vgl. Eph 6, 8, wo gleichfalls das τοῦτο verhindert, den Ton des Satzes auf παρὰ κυρίου zu konzentrieren.

nie so gebraucht und obendrein wiederum der Gedanke selbst, den man ausgesprochen findet, daß nämlich die Sklaven hätten meinen können, an ihnen *als Christen* werde das unrecht handeln weniger heimgesucht werden als etwa an Heiden, ganz fern läge. Sprachlich zulässig wäre die Beziehung des Satzes auf beide Teile, Sklaven und Herren: „wer nämlich schädigt, sei es Herr oder Sklave". Doch knüpft dies weder gut ans Voranstehende an, noch schließt sich das Folgende passend daran. Die Schwierigkeiten lösen sich von selbst, wenn man allerdings an Unparteilichkeit angesichts des Unterschiedes von Sklaven und Herren denkt und nicht von Christ und Nichtchrist (vgl. Eph 6, 9), aber die Erinnerung so versteht, daß die Sklaven nicht meinen sollen, *sie als Sklaven dürften etwa angesichts ihrer gedrückten Lage sich der Straflosigkeit versichert halten*, wenn sie ihrem Herrn Schaden zufügen. Der Satz ist dann in der Tat ein recht eigentlicher Nachtrag zu der ganzen Erörterung von v. 22 an, bzw. speziell zu v. 23, während v. 24^b als Zusammenfassung der Mahnungen vorausging: „ihr Sklaven gehorchet den irdischen Herren in allem etc. Was ihr etwa tut, verrichtet von Herzen, wissend, daß ihr Herrenwärts her die Vergeltung des Erbes empfangen werdet. Dem Herrn Christo dienet! — Der Schädiger nämlich (scil. seines Herrn; im Gegensatz zu dem, der alles von Herzen als Christo verrichtet) wird davontragen, was er geschädigt hat *und zwar unangesehen, daß er ein Sklave ist*".[1]) Der Grund des Zusatzes mag dabei sein, daß Pl voraussetzt, man könne *angesichts der Nachricht, daß Onesimus mit apostolischer Empfehlung zurückkehre*, meinen, der Ap wolle überhaupt Vergehungen der Sklaven, die zum Nachteil ihres Herren ausschlügen, mit deren Sklavenstand entschuldigt wissen, durch den sie etwa leicht in Versuchung zu solchem Tun gerieten.[2])

---

[1]) So meint es offenbar auch Beng.: Tenues saepe putant, sibi propter tenuitatem ipsorum esse parcendum. Id negatur. — *Τῷ κυρίῳ Χῷ* (v. 24^b) wird von Hltzm., der überhaupt c. 3 u. 4 zum größeren Teil dem Ap abspricht, als unpaulinisch beanstandet (Krit. S. 116). Doch ist die Singularität im Zusammenhang wohl motiviert; vgl. Lightf.: you serve as your master the great Master Christ. Doch empfiehlt sich wohl mehr die oben vorausgesetzte imperativische Fassung von *δουλεύετε*.

[2]) Der angenommene Gebrauch des *γάρ* ist mit dem Wesen der Partikel als möglich gegeben (vgl. Hartung, Partikell. I, 457 ff.). Er berührt sich mit dem in Parenthesen üblichen Gebrauch (Kühner-Gerth (§ 545, 5). — Zu der oben angenommenen Beziehung auf den Onesimusfall vgl. Phlm v. 18: *εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε*. Des Ap Stellungnahme konnten die Kolosser eben aus dem Phlm ersehen, der bald nach Kl eintreffen sollte (vgl. Einl S. 22 ff.). Merkwürdigerweise findet es Lueken (Thl. Ltrtz. 1907 S. 296) „bezeichnend, daß Ewald bei der Kl 3, 25 eigenartigerweise den Sklaven zugerufenen Warnung *οὐκ ἔστιν προσωποληµψία* die Prioritätsfrage gegenüber Eph 6, 9 gar nicht erörtert und er meint, die enge zeitliche Zu-

Aber auch die Herren sollen wissen, daß sie nicht nach Belieben mit ihren Sklaven schalten dürfen. Sie sollen ihnen „das, was in der Ordnung ist“ (cf Eph 6, 1) und die ἰσότης gewähren. Mit Letzterem kann nicht eine Eigenschaft der Herren gemeint sein, woran der Artikel hindert. Derselbe spricht auch dagegen, daß es heißen sollte: „gleiche Stellung mit den Herren“; eine Deutung, die auch weder durch den Sprachgebrauch noch durch den Kontext empfohlen wird.[1]) Die Worte δίκαιος und ἴσος werden in ganz derselben Weise wesentlich synonym gebraucht wie unser „recht und billig“ (vgl. Lightf. z. St.). So denn hier das Substantivum ἡ ἰσότης: „das was die Billigkeit ist“. Was der Ap damit meint, ergibt sich aus Eph 6, 9 (vgl. S. 246 f.): sie sollen sie menschenwürdig behandeln, indem sie ihnen gewähren, worauf sie als Menschen Anspruch haben. Dem entspricht die Begründung: „indem ihr wissen sollt, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habt“, einen Herren, vor dem sie all ihr Tun verantworten müssen, ob es nach Recht und Billigkeit geschehe.[2])

Hiermit ist die an Eph angelehnte Ermahnungsreihe zu Ende. Statt nun wie dort entsprechend dem allgemeineren, mehr homilienartigen Charakter des Eph noch eine allgemein gehaltene Aufforderung zu christlicher Rüstung folgen zu lassen, von der aus der Übergang zu der Mahnung zum Gebet und weiter zur Fürbitte für den Ap fast unmerklich sich vollzog, springt hier der Gedanke unvermittelt — d. h. eben wohl durch die Erinnerung an

---

sammengehörigkeit von Kl u. Phlm werde durch Kl 3, 22—25 zweifellos. Nach meiner Darstellung der Abfassungsverhältnisse der Briefe sowie nach dem Obigen wie insbes. auch nach dem S. 247 f. Anm. 2 Bemerkten, lag dem Ap der Gedanke an den nach Kolossä zurückkehrenden Onesimus bei beiden, wenige Wochen auseinanderliegenden Briefen gleich nahe. Gerade im Obigen aber ward gezeigt, wie sich der Zusatz Kl 3, 25 eben am besten bei der von mir angenommenen Situation der Briefe bzw. des Onesimus im Verhältnis zu den Briefen erkläre. Vielleicht daß es mir durch den Druck der besonders belangreichen Worte gegenüber der ersten Auflage diesmal in Sperrschrift, sowie durch den eingefügten Hinweis auf die vorliegende Stelle schon auf S. 247 f. Anm. 2 gelungen ist, meinem Herrn Kritiker zu zeigen, wie wenig zutreffend sein Einwand war.

[1]) Nicht übel Melanchthon: non vult servos fieri aequales vel pares domino, sed vult servari aequalitatem geometrica proportione.

[2]) Der Gedanke deckt sich nicht ganz mit Eph. Dort ward darauf gewiesen, daß derselbe Herr im Himmel über Sklaven wie Herren waltet und kein Personansehen kennt. Hier liegt der Ton darauf, daß auch die Gebietenden „einen Herrn“ über sich haben. Beides widerspricht sich nicht, wohl aber zeigt die andere Vorstellung, daß der Gedanke an Gleichstellung von Herren und Sklaven nicht vorliegt. Daß der Ap das Substantiv ἰσότης neben dem Adjektiv τὸ δίκαιον wählt, wird schwerlich mehr als Zufall sein. Auch wir sagen wohl: „was recht und Billigkeit ist“. Auch das Med. παρέχεσθαι wird kaum besonders veranlaßt sein (vgl. Blaß § 55, 1). Will man den Sinn besonders wiedergeben, so wäre ein „euerseits“ beizufügen.

Eph vermittelt — zu einer ganz kurzen Mahnung an alle Christen über, auszuharren beim Gebet. Hinzutritt: *γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ*. Da *γρηγορεῖν* gewöhnlich die christliche Wachsamkeit als eine Sondertugend bezeichnet (vgl. 1 Kr 16, 13 u. o. im NT), so wird hier nicht wie bei dem *εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες* Eph 6, 18 ein wachsames Achthaben darauf, daß man das Gebet nicht versäume (wogegen auch das *ἐν*), aber auch nicht ein aufmerksames Beten empfohlen sein, sondern das Partizipium fügt ein zweites Moment an: „auf der Hut stehende darin“ = „indem ihr eben in Gebet auf der Hut steht“ oder freier: „und seid so betend auf der Hut“. Möglichst kurz gesellt sich ein drittes hinzu, was nicht fehlen soll: *ἐν εὐχαριστίᾳ*. Die Wortstellung empfiehlt, dies mit *γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ* zu verbinden. Das *ἐν* steht ähnlich wie Eph 4, 19; 6, 24 (vgl. auch zu Phl 1, 9): „indem dies Wachen unter Gebet von Danksagung begleitet ist“, wodurch das „auf der Hut sein“ naturgemäß gefördert wird (vgl. Hpt.).

Wiederum Eph folgend, wo jedoch als Mittelglied die Fürbitte für alle Heiligen sich findet, geht es v. 3 weiter: „betend zugleich auch betreffs unser, daß Gott uns erschließe eine Eingangstür für das Wort, zu reden das Geheimnis des Christus — um deswillen ich auch in Banden bin, damit ich's kundmache, — so wie ich reden muß.“ Der Satz ward schon in der Einl S. 5 analysiert und im einzelnen erklärt. Die Frage ist nur noch, was der Ap mit dem *μυστήριον τ. Χοῦ* hier meine und inwiefern er zu dessen *φανέρωσις* gebunden zu sein sich bewußt gewesen sei. Für jene Frage liegt die Antwort in dem richtigen Verständnis von 1, 27 (vgl. S. 346 f.). Danach wird auch hier, ebenso wie Eph 3, 4, an das „Gesamtgeheimnis des Messias“ zu denken sein, das Pl mit den Worten: „Christus unter euch — die Hoffnung der Herrlichkeit“ charakterisiert hatte. Also nicht eigentlich die Bestimmung des Heils auch für die Heiden, sondern das diese freilich einschließende „solā gratiā, solā fide“ ist gemeint (vgl. zu 1, 27). Inwiefern aber der Ap sagen konnte, daß er um deswillen gebunden sei, damit er's kundmache, ist dann nicht mehr schwer zu sehen. Daß er dazu gebunden sei, um es zu predigen, wäre eine wunderliche Vorstellung, gegen die auch der Ausdruck *φανεροῦν* spricht. Wohl aber kann der Ap seine Gefangenschaft als ihm dazu auferlegt ansehen, daß er in derselben und durch die Art, wie er sie trägt, Zeugnis ablege von der Herrlichkeit jenes Geheimnisses, das auch im Leiden freudig zu machen vermag (vgl. zur Sache 1, 24 und zu dem Gebrauch von *φανεροῦν* = ans Licht bringen 2 Kr 4, 10 f.).[1])

---

[1]) Zu der oben gegebenen Erklärung vgl. schon Chrys.: *εἴσοδόν φησιν καὶ παῤῥησίαν*, nur daß derselbe das *ὡς δεῖ με λαλῆσαι* mit *ἵνα· φανερώσω*

Noch einmal aber setzt der Ap mit allgemeiner Ermahnung ein. Man hat in künstlicher Weise einen Zusammenhang mit v. 3f. hergestellt, wo ja auch die Fürbitte der Leser als der Ausbreitung des Ev unter „solchen, die draußen sind“, dienlich beschrieben sei. Es wird sich einfach um eine Art Nachtrag und Ergänzung zu den bisherigen Ermahnungen handeln, die sich wesentlich auf das Gemeinschaftsleben der Christen bezogen hatten, wenn auch v. 18ff. nicht ausschließlich (beiderseits) christliche Gatten, bzw. Herren und Sklaven vorausgesetzt waren. Diesem Nachtragscharakter entspricht die — man kann nicht anders sagen als — nachlässige Form der Sätze: „In Weisheit wandelt in Richtung auf die draußen; die Zeit auskaufend! Eure Rede allezeit *ἐν χάριτι*, mit Salz gewürzt! — Wissen, wie ihr einem Jeden antworten sollt!“ Denn nur so imperativisch, und nicht folgernd, kann dieser letzte Infinitiv gefaßt werden, nachdem schon der Satz vorher ohne Verbum stand und auch kein *ὑμᾶς* zu *εἰδέναι* hinzutritt; und nicht nur um zu sagen, wie sich die Weisheit und das wohl auch selbständig gedachte Auskaufen der (gelegenen) Zeit erzeigen solle, sind die zwei letzten Sätze beigefügt, sondern um neben das *περιπατεῖν* das besondere zu stellen, daß a u c h d i e W o r t e allezeit dem Christenwandel entsprechen sollen. Mitwirken mag auch bei diesem Nachtrag die Erinnerung an das, was der Ap kürzlich im Eph geschrieben hatte. Wenigstens klingt v. 5 wieder sehr nahe an Eph 5, 15f. an (vgl. S. 228f. über *ὡς σοφοί*

αὐτό verbindet. Daß eine gewisse Härte bleibt, ward schon Einl S. 5 konstatiert. Dieselbe wird aber auch nicht gehoben, wenn man *ἵνα φανερώσω* in Ko- oder Subordination zu *λαλῆσαι* denkt: daß Gott uns auftue eine Tür des Worts, zu reden das Geheimnis des Christus, damit ich's kund mache, wie ich reden muß; oder wenn man *ἵνα φαν.* gar von *προσευχόμενοι* abhängen läßt: betend, daß Gott uns auftue etc., daß ich es verkünden möge, wie ich muß. Beidemal hindert im Unterschied von der in der Einl gegebenen Erklärung vor allem der Übergang in die erste Person Singularis; im ersten Falle außerdem die dann wohl unvermeidliche Fassung von *θύρα τ. λόγου* im Sinne von: Möglichkeit zum Predigen, statt: Eingangstor für das Wort, bzw. Gelegenheit zur w i r k s a m e n Verkündigung (durch Erschließung der Herzen; vgl. 1 Kr 16, 9 und 2 Kr 2, 12). Eher ließe sich die erwähnte Struktur des Chrys. hören. Doch ist der entstehende Gedanke: „um deswillen ich auch gebunden bin, auf daß ich's kundmache, so wie ich reden muß“, seltsam, und außerdem verlöre das *λαλῆσαι* v. 3 seine zu erwartende Ergänzung (man beachte die Wiederaufnahme desselben Verbums). Aus demselben Grunde verbietet sich die Annahme, daß das *ὡς δεῖ με λαλῆσαι* aus Eph 6, 20 in unseren Text herübergekommen sei. Wollte man wirklich einen Eingriff in den Text vornehmen, so bliebe nur die Vorstellung, daß die Worte *δι' ὃ καὶ — φανερώσω αὐτό* nachträgliche Rand- oder Interlinearbemerkung des Ap wären (vgl. zu Phlm v. 5 S. 272). Doch bedarf es dessen nicht. Vielmehr liegt eben auf dem *ὡς δεῖ με λαλῆσαι* ein Nachdruck, der sowohl die Nachstellung als auch den Übergang in den Singular, bei dem obendrein die Erinnerung an Eph 6, 20 mitgeklungen haben mag, begreiflich macht (vgl. S. 5f. Anm. 1).

und ἐξαγοράζεσθαι τ. καιρόν = ihn sich zu eigen und damit für sein Wirken nutzbar machen). — Ἐν χάριτι aber v. 6 heißt, wie zumeist erkannt ist: „in Anmut", und nicht „gnadenvoll". Die Einrede, daß doch nicht „ausnahmslos jede Rede den Eindruck der Anmut machen muß" (Hpt.), trifft um so weniger als nach gleichem Maßstab auch nicht jede Rede „gnadenvoll" sein kann (vgl. Phl 3, 2 u. ä. St.). Derartige Fälle kommen so wenig in Betracht, wie bei der Aufforderung zum ὑπακούειν κατὰ πάντα (3, 20 u. ö.) die Fälle, wo unsittliche Zumutungen gestellt werden. Daß das ἐν χάριτι nicht mißverstanden werden kann im Sinne weichlicher „Lieblichkeit", dafür sorgt obendrein das zweite Prädikat, durch das der Anmut der Charakter des Kräftigen beigesellt wird: „nicht wie ungesalzene Speise schmeckend".[1]) Ein neckisches Spiel des Zufalls hat die deutsche Sprache mit dem Worte „Salbaderei" (vgl. Kluge: dat solgut baden) als Gegensatz zu der salzgewürzten anmutigen Rede beschenkt.

Mit v. 7 kommt der Briefschluß nahezu wörtlich mit Eph 6, 21 f. übereinstimmend (vgl. S. 258 f.).[2]) — Wenn die Prädizierung des Tychicus diesmal noch durch καὶ σύνδουλος erweitert ist (vgl. 1, 7), so bestätigt dies lediglich, daß διάκονος nicht besagen soll: mein Diener (vgl. ibid.) Die Erweiterung verstärkt die Empfehlung des Tychicus, indem ihn der Ap dadurch noch ausdrücklich neben sich stellt. (Ἐν κυρίῳ wird zu beiden Prädikaten gehören.)

Zu v. 8 u. 9 vgl. Einl S. 7 f. u. S. 23. Πιστός heißt Onesimus natürlich wie Tychicus v. 7 im Sinne von „treu". Er hat sich dem Ap als solcher bewährt, und zwar als treuer und geliebter Bruder (vgl. v. 7; 1, 1; Phlm v. 1). Über ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν vgl. schon Einl S. 7. Seltsamerweise hat man übersetzt: „aus eurer Gemeinde". Es ist lediglich die „Landsmannschaft", die ausgedrückt wird, die aber allerdings die Naturgrundlage abgibt zu einer nunmehrigen besonders engen Zugehörigkeit des Onesimus gerade zu den Christen in Kolossä. Über das wiederholende: πάντα ὑμῖν γνωριοῦσιν τὰ ὧδε vgl. Einl S. 23 unten.

Da es sich diesmal aber um einen eigentlichen Gemeindebrief und nicht um ein eine Art Ansprache bietendes Zirkularschreiben

---

[1]) Das Salz kommt weder als Bild für Weisheit, was neben ἐν σοφίᾳ v. 5 seltsam wäre, noch als solches für Witz (so zumeist pluralisch) in Betracht. Ebensowenig kann mit Lightf. die konservierende Kraft unter Berufung auf σαπρός Eph 4, 29 (vgl. schon Beza) herangezogen werden.

[2]) Die LA der meisten späteren Hss. und vieler Übersetzungen und Väter ἵνα γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν in v. 8 widerspricht dem εἰς αὐτὸ τοῦτο, das auf v. 7 zurückweist, ebenso wie dem Folgenden. Daß das γνῶτε und ἡμῶν aus Eph herübergekommen sei, ist daher nicht anzunehmen. Wahrscheinlich wurde zuerst ὑμῶν geschrieben und folgte γνῷ (τε), vgl. ℵ. Möglicherweise wirkte auch die scheinbare dreifache Tautologie (v. 7, 8 u. 9) mit. Zu den Zeugen für γνῶτε ist auch Ephr. zu rechnen.

handelt, so folgen noch wie gewöhnlich Einzelgrüße. Zuerst von Aristarch (vgl. AG 19, 29; 20, 4; 27, 2): *ὁ συναιχμάλωτός μου*. Da dies zunächst nur der „Miterbeutete“ heißt, d. h. der Genosse in der Kriegsgefangenschaft, so hat man den Ausdruck allegorisch gedeutet („der mit mir von Christus dem Reich der Finsternis abgewonnene“). Doch würde das, da es an sich von allen Mitchristen gesagt werden könnte, nur denkbar sein, wenn Aristarch etwa zugleich mit Pl bekehrt worden wäre. Davon kann nicht die Rede sein. Man hat darum, da ein eigentliches Mitverhaftetsein einen anderen Ausdruck erwarten lassen dürfte, gemeint, daß er damals die Wohnung des verhafteten Ap geteilt habe, und dies wäre bei der rezipierten LA von Phlm v. 23 wohl das einzig annehmbare. Man hätte etwa an eine Art Ablösung der Wohnungsgenossen zu denken. Doch weist der Ausdruck wohl weiter, indem er den Aristarch, der schon von Cäsarea aus und vielleicht schon die zwei Jahre daselbst dem gefangenen Ap stetig zur Seite war (vgl. AG 27, 2) als Einen auszeichnen will, der sich in sonderlicher Weise hat „miterbeuten“ lassen, damals als es den Feinden des Ap gelang, diesen zu erbeuten. Da er trotz AG 19, 29 nicht in derselben Weise wie Lukas schon vorher zu des Ap engerem Kreis gehört haben wird, würde der Umstand, daß auch dieser mindestens seit der Abfahrt von Cäsarea beim Ap war (vgl. das „wir“ seit AG 27, 2) diese Erklärung nicht hindern, die freilich unsere Konjektur zu Phlm v. 23 voraussetzt, bzw. aber diese bestätigt.[1])

Weiter grüßt Markus, der Vetter des Barnabas. Beigefügt wird: *περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολὰς ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς δέξασθε αὐτόν*. Diese Worte so abzuteilen, daß der hypothetische Satz zum vorigen gehört, ist kaum zu empfehlen. Das *δέξασθε αὐτόν* wird dadurch auffällig abgerissen. Noch ferner dürfte es liegen, das *ἐλάβετε ἐντολάς* mit Beng. im Sinne eines „epistolaren“ Praeteritums zu nehmen. Man müßte dabei annehmen, daß die Briefüberbringer ihre mündlichen Aufträge in der Gemeinde noch vor Verlesung des Briefes auszurichten Auftrag gehabt hätten. Dies ist aber nicht nur angesichts des futurischen *γνωρίσει* Eph 6, 21, sondern an und für sich unwahrscheinlich. Es wird immer als das Natürliche gelten müssen, daß zuerst das Wichtigere, die Verlesung eines solchen apostolischen Sendschreibens, und dann erst die Erledigung der mündlichen Mitteilungen vorgenommen ward. Und selbst abgesehen davon wäre noch zu fragen, ob der Ap in dieser Weise des

---

[1]) Rm 16, 7 liegt die Sache jedenfalls anders. Sollte dort vielleicht jene Tradition deren wir S. 284 Anm. 2 gedachten, in Betracht zu nehmen sein? Allerdings müßte man dann voraussetzen, daß Pl den Ausdruck *συναιχμ.* dort auch auf die in der Kriegsgefangenschaft geborenen erstreckte. Oder war auch dort ursprünglich ein anderes Wort gemeint, etwa *συναιμ.* = *συναίμους*? —

epistolarischen Praeteritums sich bedient haben würde. Der Fall liegt doch wesentlich anders als wenn er in erster Person schreibt (ἔπεμψα, ἔγραψα). Auch der Gedanke, daß gar nicht Markus, sondern Barnabas der gewesen sei, auf den sich die ἐντολαί bezogen (περὶ οὗ scil. Βαρνάβα), hat wenig Ansprechendes. Eher könnte man an Aufträge seitens Dritter (nur freilich kaum des Barnabas) denken, die der Ap gewissermaßen gutheißen würde. Doch bliebe der Ausdruck zu allgemein. Das Wahrscheinlichste wird, wie schon zu Phlm v. 24 angenommen, bleiben, daß Pl schon seit einiger, wenn auch wohl kurzer Zeit (vgl. S. 284) vorhatte, den Markus aus irgendwelchem Grunde nach Asien zu senden und bereits eine Gelegenheit gefunden hatte, auf ihn bezügliche Anweisungen — etwa daß man ihm, wenn er nach Kolossä komme, in dem oder jenem mit Rat oder Tat zur Seite stehen solle — nach Kolossä gelangen zu lassen. Bei dem regen Verkehr, für den auch Phlm 5 (vgl. S. 270) zeugt, ist dies keineswegs unwahrscheinlich. Doch wissen wir freilich nichts Gewisses. Jedenfalls sollen die Kolosser den Markus, wenn er wirklich demnächst zu ihnen kommt, aufnehmen, was natürlich heißen will: sie sollen ihn dann freundlich willkommen heißen. Daß er als Vetter des Barnabas eingeführt wird, läßt erkennen, welche Bedeutung der Name dieses Mannes noch immer hatte. Pl setzt voraus, daß man in Kolossä von ihm weiß und ihn hochschätzt.[1])

Neben Markus wird Jesus mit dem Beinamen Justus genannt, der einzige nicht in Phlm erwähnte. Zu beiden Namen, nicht aber auch zu dem des Aristarch, der schon sein auszeichnendes Prädikat erhalten hatte, übrigens wahrscheinlich als einer der Begleiter der Kollekte der Heidenkirche für Jerusalem (AG 20, 4), ein Heidenchrist war, tritt die Apposition: „die seienden — von Beschnittenen diese allein — Mitarbeiter in Richtung auf das Reich Gottes (d. h. auf die Aufrichtung seines Heilsregiments)“. So nämlich hat man die konzise Konstruktion jedenfalls besser aufgelöst, als wenn man den Ap den Begriff ἐκ περιτομῆς συνεργοί zusammendenken läßt („die seienden aus Beschneidung — sie allein — Mitarbeiter“) oder gar zunächst „die aus Beschneidung her seienden“ zusammennimmt und daran anschließt: „diese allein Mit-

[1]) Lightf. hat den älteren Vorschlag aufgenommen, den Satz ἐὰν κτλ. als Inhaltsangabe der ἐντολαί zu fassen, so daß die ungenügend bezeugte LA δέξασθαι doch den Sinn träfe. Dies ist unwahrscheinlich. Beachtet man das nicht unbedingt nötige πρὸς ὑμᾶς, so wäre eher zu vermuten, daß die ἐντολαί gerade noch nicht bestimmt des Markus persönliches Eintreffen auch in Kolossä voraussetzten, ja daß dies auch jetzt noch offen bliebe: Führt ihn sein Weg zu euch, so nehmt ihn auf! Doch ist auch das ganz unsicher. Sod. äußert die Vermutung, daß der Grundsatz, solche Sendboten auf Gemeindekosten zu beherbergen, der jungen Gemeinde noch fremd gewesen sein möge.

arbeiter, wodurch zwar nicht Tychicus, der nach unserer Annahme schon abgereist ist, aber z. B. Lukas und Demas (trotz Phlm v. 24) aus der Zahl der Mitarbeiter ausgeschlossen würden.[1]) Mit *οἵτινες* kann nun nicht eigentlich eine Begründung der Apposition kommen, da das Verhältnis dann eher umgekehrt sein würde; sondern das *οἵτινες* schließt nur die Näherbestimmung inniger an: „sie, die mir ein Trost geworden sind“ (vgl. Kühner-Gerth § 554, 1, Anm. 1). Es korrespondiert somit dem *ὁ συναιχμ. μου* v. 10, während *οἱ ὄντες κτλ.* lediglich zur Bezeichnung der zwei dient: „und meine beiden einzigen Mitarbeiter aus der Beschneidung Markus und Jesus Justus, sie, denen ich nachrühmen kann, daß sie mir ein Trost geworden“. Das tröstliche Moment wird auch bei dieser Wortverbindung d a r i n liegen, daß sie gegenüber anderen Judenchristen, die in Rom sich der Ausbreitung des Evangeliums widmeten, damals noch erst eine erfreuliche Ausnahme darstellten (vgl. Phl 1, 12 ff.).

Es folgt der Gruß des Epaphras; doch wird dieser nicht, wie man meist annimmt, als „der von euch seiende“ bezeichnet, wozu *δοῦλος Ἰοῦ Χοῦ* als weitere Apposition träte, was nur passen würde, wenn Epaphras bisher noch nicht genannt wäre. Vielmehr gehört *ὁ ὢν* mit *δοῦλος Ἰ. Χρ.* zusammen: „der aus eurer Mitte stammende Knecht Christi“ (vgl. zu 1, 7; S. 297 f.). Hierzu stimmt der folgende Partizipialsatz, der im anderen Falle nur aussagen könnte, in welchem Sinne Epaphras „ein“ Knecht Christi sei, wozu er doch seinem Inhalt nach nicht wohl paßt. Doch bleibt die Artikellosigkeit des Partizips auffällig (vgl. Blaß § 73, 2). Sie erklärt sich dadurch, daß dasselbe mit dem Hauptsatz und nicht mit dem Attribut zusammengedacht ist: „es grüßt euch Epaphras, als einer (indem er dabei einer ist), der allezeit ringt euch zu gut in seinen (Artikel für Possess.) Gebeten, daß ihr möchtet zu stehen kommen als vollkommene (vgl. zu 1, 28) und völlig (vgl. zu 2, 2) *ἐν παντὶ θελήματι τ. θεοῦ*“.[2]) Das *ἐν* vor *παντὶ θελ. τ. θεοῦ* — zu *τελ. κ. πεπληρ.* gehörig — steht ähnlich, wie wir es Eph 3, 18 fanden. Es gibt an, in welcher Beziehung die Völligkeit sich finden soll:

---

[1]) Man sucht dies dadurch zu erledigen, daß man ein nochmaliges *ἐκ περιτομῆς* hinzudenkt: „die seienden aus Beschneidung! Diese allein scil. aus der Beschneidung Mitarbeiter etc.“ Dies ist aber ebenso willkürlich als die Ergänzung eines *εἰσίν* zu der zweiten Satzhälfte (vgl. schon Marc.) unnötig.

[2]) Die LA *σταθῆτε* ist allerdings nur durch B und ℵ, die Min. 23 u. 71 und Euthal. bezeugt. Doch macht Lightf. darauf aufmerksam, daß auch Mt 2, 9 u. 27, 11 das ursprüngliche *ἐστάθη* in einer Reihe Zeugen durch *ἔστη* ersetzt ward. Vielleicht daß 1, 23 und 2, 5 die LA hier begünstigten. Statt *πεπληροφορ.* lesen eine Reihe Zeugen *πεπληρωμένοι*. Der Sinn wird nicht wesentlich geändert selbst wenn man hier die Übersetzung: „zur vollen Gewißheit“ gebracht vorzieht.

„im Punkte alles Gotteswillens, d. h. wo immer ein Gotteswille in Betracht kommt.“ Der Ausdruck enthält nicht notwendig eine direkte Beziehung auf die Bedrohung der Gemeinde durch die Irrlehre, vielmehr kann und wird des Epaphras Gebet, auch ehe er noch von deren Auftreten Kenntnis hatte, den gleichen Inhalt gehabt haben, so daß von hier aus nichts gegen die Annahme sich ergibt, daß Epaphras Kolossä verlassen hat, bevor noch die Irrlehrer dort anfingen, ihre Tätigkeit zu entfalten (vgl. Einl S. 9). Die Worte besagen nur dasselbe als Ziel des Gebets des Epaphras, was Pl 2, 1 f. als Gegenstand seines *ἀγωνίζεσθαι* allen gegenüber, die sein Angesicht nicht gesehen haben, bezeichnete und worauf nach 1, 28 sein und seiner Gehilfen Bestreben ging. Immerhin dient der Hinweis auf solches Gebet ihres Begründers nochmals der Gemeinde zur Mahnung, wirklich bei dem zu bleiben, was Epaphras ihnen gebracht hat, und das Vertrauen zu demselben sich nicht erschüttern zu lassen.

Letzterem Moment aber soll auch v. 13 noch weiteren Nachdruck geben. Dabei dürfte das *γάρ* wesentlich im Sinne eines bekräftigenden „in der Tat“ wiederzugeben sein (vgl. Hartung, Partikell. I, 466).[1]) Bezeugen aber kann ihm der Ap, daß er viel *πόνος* hat im Interesse der Leser und, wie er — wieder an 2, 1 erinnernd — beifügt, im Interesse der Christen in Laodicea und derer in Hierapolis, die beide wohl gleicherweise seine geistlichen Kinder waren (vgl. Einl. S. 8). Der *πόνος* kann nicht wieder auf Gebete bezogen werden, er wird aber auch nicht nur eine Stimmung aussagen sollen, was man durch die LA *ζῆλος* auszudrücken versucht hat.[2]) Man wird am besten übersetzen: „viel Plage hat er!“ indem er sich absorgt, nach Nachrichten ausschaut, etwa Briefe schreibt oder bei anderen Personen Interesse zu wecken bemüht ist.

Es folgt ein Gruß von L u k a s dem Arzt, dem geliebten, der dem Ap wohl manchesmal eine Stütze gewesen ist, nicht nur als Mitarbeiter (vgl. Phlm 23), sondern auch in seiner leiblichen Hinfälligkeit (vgl. meinen Art. Lukas in der Prot. Realenc.; Marcion hat den lobenden Zusatz getilgt; vgl. Zahn GK II, 528) und von D e m a s, dessen Nennung ohne jedes auszeichnende Prädikat wohl nicht in einem sich anbahnenden Mißtrauen des Ap (vgl. 2 Tm 4, 10) ihren Grund hat (vgl. dagegen Phlm v. 23), sondern am besten mit Beng. daher erklärt wird, daß er es gewesen sein

---

[1]) Gerechtfertigt erscheint dieser Gebrauch hier noch speziell dadurch, daß die Aussage v. 12 lediglich auf des Epaphras eigener Versicherung beruht, und die Bestätigung des Ap sich vor allem auf die Intensität des Interesses bezieht. — Das Gleiche meint wohl Beng., wenn er bemerkt: Aetiologia proprie est in „habet“.

[2]) Außer *πόνος* und *ζῆλος* begegnet noch *κόπος, πόθος, ἀγών;* letztere zwei in demselben Gedanken wie *ζῆλος* eingesetzt.

wird, dem der Ap in die Feder diktierte.[1]) Weiter schließen sich Grüße an die Christen im benachbarten Laodicea an, und insbesondere an Nymphas und dessen Hausgemeinde. Denn so ist zu lesen und weder *αὐτῆς* noch *αὐτῶν*.[2]) Über die Hausgemeinden vgl. zu Phlm v. 2 (S. 265).

Es folgt v. 16 die in Einl S. 13; 17f.; 23f. besprochene Anweisung zum Austausch des Briefes mit unserem Eph (zur Satzform vgl. Eph 5, 33); und v. 17 die ebenda (S. 24) erledigte Aufforderung, dem Archippus zu sagen, daß er auf den unlängst in Christo überkommenen Dienst sehen solle, daß er ihn erfülle. Daß es sich nicht um ein an der laodicenischen Gemeinde auszurichtendes Amt handle, zeigt schon die Stellung der Aufforderung nicht vor, sondern nach v. 16. Daß Archippus geradezu die „Vorsteherschaft" in Kolossä überkommen hätte, ist gleichfalls wenig glaublich. Trotz alles Bemühens schon der Väter zu erklären, warum der Ap so den Vorsteher durch die Gemeinde mahnen lasse, statt ihn selbst anzureden, würde die Sache etwas Gesuchtes behalten. Wahrscheinlicher dünkt mich, daß Archippus sich in den Dienst des durch Epaphras Weggang wohl ein wenig ins Stocken geratenen Missionswerkes gestellt hatte (vgl. 1, 7 *διάκονος τ. Χοῦ*); schon Grot. meint, er sei ein *εὐαγγελιστής* gewesen. Indem nun Pl den vorliegenden Auftrag an die Gemeinde schreibt, in derselben Weise wie er sonst durch die Gemeinden Grüße an einzelne Gemeindeglieder gelangen läßt, erkennt er seinerseits diese *διακονία* des Archippus ausdrücklich an

---

[1]) Man mag sich die Sache dabei vielleicht so vorstellen, daß er während des Schreibens die Erlaubnis, seinen Gruß beizufügen, sich erbat und daraufhin das *καὶ Δῆμας* beifügte (vgl. Hfm. und zur Sache Rm 16, 22).

[2]) *Αὐτῶν* findet sich in ℵ A C P, einer Anzahl Min. und etl. sonstigen Zeugen (vgl. Ti und Lightf.; auch Mpsv. interpr. hat im Text eorum; anders in der Erklärung); *αὐτῆς* bei B und 67; vgl. Syr. post.; *αὐτοῦ* in D F-G, Pesch. u. v. a. Der Singular auch bei den Lateinern (ejus). Die LA *αὐτῶν* ließ zur Not die Erklärung von „Nymphas und Genossen" zu, oder es ließ sich das *αὐτῶν*, wenn man nicht näher nachdachte, auf die Brüder in Laod. beziehen und so konnte es eine gewisse Verbreitung finden. Doch hat Pl sonst nirgends jenen Gebrauch des Plurals und schwerlich hatten die laodicenischen Christen nur ein Haus, so daß man Mey.s Phantasie für glaubhaft halten könnte, wonach Pl eine das Gemeindehaus der Kolosser (und des Nymphas) mitbenutzende „Filialgemeinde" im Sinne haben sollte, was auch dem Ausdruck *ἡ κατ' οἶκόν τινος κτλ.* nicht gerecht würde. v. Sod. liest *αὐτῆς* und denkt an die Christen von Hierapolis, die dort in Nymphas Hause zusammenkommen, doch spricht das Folgende nicht dafür (vgl. auch Einl S. 13). — Der Plural stammt wohl aus Rm 16, 5 und 1 Kr 16, 19. Ob *αὐτοῦ* oder *αὐτῆς* vorzuziehen, läßt sich aus den Hss. allerdings nicht sicher entscheiden. Es kam darauf an, ob die Abschreiber *Νύμφαν* (dor. für *Νύμφην*) oder *Νυμφᾶν* lasen. Wahrscheinlich veranlaßte die größere Seltenheit dieses Mannsnamens (vgl. Zahn, Einl § 26, 1) die Annahme, daß die dorische Form gemeint sei. Doch lag das für Pl fern.

und macht anderseits die Gemeinde mitverantwortlich für die Ausführung der in der Tat letztlich ihr zustehenden Aufgabe. Ein Tadel für Archippus liegt schwerlich in den Worten, wohl aber eine Mahnung, mit vollem Ernst sein Werk auszurichten.[1])

Mit eigenhändigem Gruß schließt der Brief. Die Leser sollen „der Fesseln des Schreibenden gedenken", d. h. sie sollen seine Lage mit innerer Anteilnahme sich gegenwärtig halten und seiner als Gefangenen wohl insbesondere da gedenken, wo Christen vor anderm einander gedenken sollen, nämlich vor Gottes Angesicht, in fürbittendem Gebet; wie denn auch Pl seinerseits mit einem in gleichem „Lapidarstil" (Sod.) gehaltenen Gebetswunsch schließt:

„Die Gnade mit euch!"

[1]) Beng. vermutete, Arch., den auch er für den „Antistes" hält, sei wegen Alter und Kränklichkeit nicht mehr regelmäßig zu den Gemeindeversammlungen gekommen. Dies würde freilich nicht nur das zu Phlm 1 angenommene Verwandtschaftsverhältnis unmöglich machen, sondern auch unsere Annahme, daß Arch. seine *διακονία* erst kürzlich überkommen habe (vgl. Einl S. 24). Doch ist jene Vorstellung Beng.'s aus den Worten nicht zu erweisen. Eher könnte man denken, daß Archippus infolge seiner Missionstätigkeit vielfach von Kolossae abwesend war. Doch genügt die oben gegebene Erklärung des *εἴπατε Ἀρχίππῳ*. Beachtenswerter ist dagegen Bengels Bemerkung: ergo epistola directa est ad ecclesiam, quamvis valde sublime habet argumentum! Dem Ausleger paulinischer Briefe wird dieser scheinbare Gegensatz immer wieder ins Bewußtsein treten, doppelt bei Briefen mit solchem sublime argumentum wie der vorliegende und wie der Eph. Will man nicht geradezu annehmen, daß ein großer Teil der ersten Leser den Ap gar nicht habe verstehen können, so wird man dadurch besonders lebhaft daran erinnert, wie viel dieselben durch das Stehen in der Situation vor den nachgeborenen Geschlechtern voraushatten und wie viel bei der Auslegung wie bei der Kritik darauf ankommt, sich und den Leser soweit möglich, und nicht nur in solchen Einzelheiten wie betreffs Archippus, sondern allseitig, sowohl was die Sachen als was die Sprache anlangt, in die Situation der ersten Leser zu versetzen; eine Aufgabe, der auch der vorliegende Band unseres Kommentarwerks gerecht zu werden wenigstens bemüht gewesen ist.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 30 Z. 13 lies vor „Richtungen" „jüdischen". — S. 208 Z. 3 v. u. „Ausdrücke" statt „Ausdrück".

Hinweise auf die Priorität des Epheserbriefes finden sich außer den S. 20—25 erwähnten u. a. noch auf folgenden Seiten: 174 Anm., 200 Anm., 293, 327, 337, 376 Anm., 401, 402, 414 f., 417, 418 Anm. 1, 426, 430, 433 Anm. 2, 434 f., 436.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.





